Dan Negrescu

LITERATURA LATINĂ
AUTORI CREŞTINI

Editura PAIDEIA 1996
Bucureşti
ISBN 973-9131-47-6

CUVÂNT ÎNAINTE

„Cine vrea să se joace cu diavolul, nu se va putea bucura împreună cu Hristos.”
(Petru Hrisologul)

Prezentul curs se adresează în primul rând studenţilor din anul IV, care studiază limba şi literatura latină; prin extensie, însă, tuturor celor interesaţi de fenomenul cultural european în ceea ce are el definitoriu: îmbinarea clasicismului antic cu creştinismul.

Severul avertisment al tânărului episcop din Ravenna – „cel cu rost de aur” – sub semnul căruia stau aceste rânduri, nu este adresat studenţilor, ci se vrea un argument explicativ: cu riscul de a nu mă încadra în moda ultimilor ani ai libertăţii depline, subliniez că acest curs nu se pretinde nicidecum a fi unul de patrologie; nefiind teolog prin pregătire, nu pot fi nici patrolog; menţionez aceasta tocmai pentru a nu genera confuzii sau deziluzii în rândurile celor ce vor citi cursul în speranţa de „a se ridica” de pe pământ; aceştia nu trebuie totuşi să dispere, căci în ultimii cinci ani spiritualitatea românească a dovedit – şi o face în continuare – că, după ce s-a născut poet, românul s-a născut şi teolog; iată deci că dincolo de ceea ce credeau naivii antici („poetae nascuntur”) şi teologii se pot naşte, nefiind nevoie de o pregătire specială, iar de lucrări în domeniu – nici atât. Această impostură, în care informaţia debilă se îmbină firesc cu o intransigenţă patologică – dusă până la isterie – generând moarte spiritului ecumenic, aceasta, deci, cred că reprezint adevăratul „joc cu diavolul”, cu atât mai neruşinat cu cât este arătat celor din jur ca apropiere de Hristos. Dar, să ni cuprindem de îndemnul evanghelic şi să lăsăm „morţii să-ş îngroape morţii”.

În redactarea cursului am pornit de la necesitate; prezentării unor autori creştini de limbă latină, fie titani – precum Augustin – fie (pentru a sublinia complexitate? fenomenului) ciudaţi– precum Arnobius.

Absenţa din curs a unor nume mari, precum Ieronim, este deliberată, dar suplinită prin numeroase trimiteri şi prin posibilitatea unei abordări speciale în cursul orelor de seminar; la fel se pune problema şi în privinţa unor opere reprezentative ale autorilor propuşi; apoi, trebuie să ţinem seama şi de limitele rezonabile în care e bine să se încadreze un curs universitar, lăsând loc

meditaţiei individuale. Oricum, realitatea confirmă gândul lui Augustin: nu există vreun lucru în a cărui demonstrare să ţi se spună vreodată „E de ajuns”. În fond, cine poate dori „cumplirea” lucrului?

Unele subcapitole (după cum o arată şi trimiterile) reiau şi dezvoltă (sau citează doar) studii pe care le-am publicat în ultimii 15 ani în revista *Altarul Banatului (fostă Mitropolia Banatului),* prin bună voirea Arhipăstorului nostru I.P.S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, căruia – pe această cale – îi exprim smeritul meu gând de mulţumire şi pentru acele vremuri.

Bănuind că judecătorii mei îşi vor împlini – probabil – mai bine lucrarea decât mi-am făcut-o eu, îmi asum răspunderea pentru marile omisiuni, căci, nu o dată – conştient de limitele umanităţii– urmând pilda Areopagitului, „pe cele ascunse ce învinge înţelegerea noastră, le-am cinstit cu tăcerea”.

DAN NEGRESCU 6

„Ai dat de miere, mănâncă atât cât să-ţi fie de bine, ca nu cumva, ghiftuit, să o vomiţi. Şi în privinţa dulceţii inteligenţei, cel care doreşte să mănânce dincolo de cât cuprinde, vomită tot ceea ce a băgat în stomac; căci, când cauţi să înţelegi dincolo de puteri, cele supreme, pierzi şi ceea ce înţeleseseşi bine.”

(Grigore cel Mare, Moralia)

I

INTRODUCERE ÎN IERARHIE

„Când Dumnezeu creează de geniuri o ceată, Să cerce vrea p-oricare de-i rău ori de e bun.”

(M. Eminescu)

1. Accepţiuni
2. Sensul ierarhiei
3. Deschiderile patristicii

1. Chiar dacă, precum accentuam în paginile precedente, prezentul curs nu se vrea nicidecum a fi unul de patrologie – din motivele arătate –, apare ca strict necesară încercarea de a lămuri unele titulaturi şi unii termeni; autorii prezentaţi, în cele ce urmează, aparţin desigur literaturii latine prin limbă şi fundamentare culturală, dar alcătuiesc un grup aparte, anume acela al autorilor patristici; în consecinţă opera lor alcătuieşte o parte a literaturii patristice de limbă latină; afirm *o parte* şi datorită faptului că prezentul curs, ca fragment al celui general de literatură latină,

conteneşte pe la jumătatea secolului V.

Pornind de la denumirea de *literatură patristică,* s-ar părea că autorii acesteia sunt doar *Patres* (sau Sancti Patres), adică aceia care într-o anumită ierarhie se situează imediat după Apostoli; în realitate lucrurile nu stau tocmai astfel, deoarece, fiind vorba despre entităţi umane, orice categorisire strictă poate deveni inoperantă.

Într-o sinteză clară, Etienne Gilson remarcă tocmai relativismul unor categorisiri, altminteri necesare: „Se numeşte literatură patristică, în sens larg, totalitatea operelor creştine care aparţin epocii Părinţilor Bisericii; dar nu toate au drept autori Părinţi ai Bisericii, şi nici chiar această titulatură nu este riguros exactă. Într-un prim sens, ea îi denumeşte pe toţi scriitorii ecleziastici vechi, care au murit în credinţa creştină şi în comuniune bisericească; în sens restrâns, un Părinte al Bisericii trebuie să îndeplinească patru trăsături: ortodoxie doctrinală, viaţă dusă în sfinţenie, recunoaştere de către Biserică, relativă vechime (aproximativ până la sfârşitul secolului al III-lea). Când nota de vechime lipseşte, dar scriitorul a reprezentat strălucit doctrina Bisericii, acesta primeşte titlul de Doctor al Bisericii;… Evul Mediu îi desemna pe toţi cu titlul de *sancti." 1*

Nu în ultimul rând trebuie să-i amintim şi pe scriitorii bisericeşti, poate mai puţin „puri", dar atât de necesari în edificarea scrierii creştine.2

Pentru a nu se acredita însă impresia greşită că ne-am afla în tărâmul relativităţii valorilor, tocmai acolo unde tradiţia a statuat nişte hotare clare, să acceptăm că şi sintagma *literatură patristică* (sau pur şi simplu noţiunea de patristică) comportă două sensuri; întâi un sens restrâns conform căruia patristica reuneşte scrierile creştine de limbă latină de până la anul 604 (anul morţii lui Grigore cel Mare3) şi pe cele de limbă greacă mergând până în anul 749, când moare Ioan Damaschinul4. Deşi se operează uneori şi cu această cronologie, trebuie remarcat faptul că ea este restrictivă, reprezentând o limitare artificială şi negativă tocmai în măsura în care numele celebre abundă şi după amintitele date.

Este şi acesta un motiv care îndeamnă la abordarea patristicii printr-un sens larg al termenului, adică acela care a generat *Patrologiae Cursus Completus,* cunoscută şi ca Patrologia lui Migne5. Amintita editare s-a făcut nediscriminatoriu, astfel încât în cazul autorilor de limbă latină cuprinşi în *Series Latina* se merge până în secolul al XIII-lea (anul 1216), numeroase texte fiind departe de ceea ce presupune canonicitatea; dar poate tocmai şi această complexitate dă viaţă veşnică şi deschidere scrierilor ce compun literatura patristică.

În ansamblul ei, patristica ne apare ca un „opus continuum" în care *Biblia* – în primul rând– este comentată, analizată şi argumentată până la ultimele consecinţe posibile, generatoare însă la rândul lor, de noi comentarii, analize şi argumentări; aceeaşi patristică ne apare însă şi ca o încercare de a edifica un „modus vivendi" nou, prin raportarea la Sfânta Scriptură şi, mai apoi, la Sfintele Scrieri6.

Pentru a înţelege însă ce reprezintă în acest context ideea de comentariu, trebuie subliniat că unii teologi (chiar ai perioadei patristice, precum Origene sau Tertulian) au fost şi sunt contestaţi în măsura în care demersul lor s-a dovedit a fi o hermeneutică critică a textului biblic; cu toate acestea ei sunt autori patristici, menţionându-se însă neconcordanţele cu canoanele general impuse şi acceptate.

Se cuvine să subliniem însă că în câmpul larg al literaturii patristice, există lucrări considerate perfect canonice, lucrări care nu comentează critic textul sacru elaborat „prin lucrarea Sfântului Spirit", ci explică lumea existentă, pornind de la caracterul ei de creaţie absolută, sau reconstruiesc lumea considerată ca fiind, până atunci, în aşteptarea evenimentului Mântuirii şi apariţiei noii învăţături.

În plan teologic se consideră că nu doar autorii testamentari, ci şi Sfinţii Părinţi au stat sub puterea Harului; rezultă de aici fără echivoc, faptul că adevăratele comentarii canonice sunt *inspirate* şi nu elaborate7. Se citează, în acest sens, cuvintele favorite ale Sfântului Ioan Damaschinul: „nu voi spune nimic de la mine".8 Să adăugăm şi cuvintele lui Augustin care, văzându-şi rodul plăcutei greşeli a tinereţii, îl numeşte Adeodatus, căci „doar numele l-am dat eu, Doamne, tot restul de la Tine vine".9

Şi, pentru că l-am citat pe Augustin – prin Posidius – pe acest titan al umanităţii, pe care unii îl „sfinţesc", alţii îl „fericesc" doar, să lămurim – din nou fără pretenţii exclusiviste – aspectul sfinţeniei şi al fericirii unor autori patristici; nu înseamnă că ne permitem să apreciem „hic et nunc" cât a fost de darnic Harul cu unii, comparativ cu alţii; mai ales că cinstirea prin ierarhizare o dau în fapt oamenii, cel puţin în privinţa *sfinţilor* şi a *fericiţilor.*

Conform unei definiţii clare şi riguroase, Sfinţii Părinţi sunt „scriitori vechi, recunoscuţi ca martori clasici ai tradiţiei apostolice, consideraţi de sinoadele ecumenice şi locale ca învăţători şi apologeţi ai doctrinei lui Iisus Hristos." 10

Acelaşi distins patrolog, citat mai sus, subliniază însă că nu toţi martorii clasici sunt recunoscuţi ca Sfinţi Părinţi, ci doar aceia care îndeplinesc următoarele condiţii:

1. Temporal aparţine Antichităţii.

2. Credinţa îi este nepătată, ortodoxă (numită în textele de limbă latină „fides catholica")11.

3. Trăirea unei vieţi exemplare „secundum Evangelium" sau „secundum Scripturam".

4. Recunoaşterea din partea întregii Biserici prin acordarea respectivului titlu în cadrul unor sinoade.

Condiţiile sfinţeniei, enumerate mai sus, pot fi deduse din aserţiunile unor autorităţi ecleziastice. Astfel, Vincenţiu din Lerin consideră ca esenţiale puritatea ortodoxă (adică „dreaptă", „nesmintită") şi viaţa exemplară: „trăieşte în credinţa şi comuniunea catolică, în sfinţenie, înţelepciune, constanţă, învaţă conform acestei credinţe şi în această comuniune, perseverează până

la sfârşit şi se învredniceşte să moară ca un credincios întru Hristos, sau să primească cu bucurie martiriul pentru Hristos.” 13

Mai sintetică va fi însă definiţia din *Decretum Gelasianum,* conform căreia „Părinţii sunt aceia care nu s-au abătut cu nimic de la comuniunea cu Sfânta Biserică a Romei şi care nu s-au îndepărtat de ea nici în credinţa, nici în propovăduirea lor.” 14

Ce înseamnă, în ultimă instanţă, făptuirea unui Sfânt Părinte, ne-o spune tot Vincenţiu din Lerin într-o formulare devenită celebră prin clasicul „multa paucis”: „Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.” 15

În funcţie deci de împlinirea sau neîmplinirea tuturor acestor cerinţe, de modul în care au fost receptaţi de către contemporani şi urmaşi, reprezentanţii literaturii patristice vor deveni *sandi, beati* sau *scriptores ecclesiastici.* Există, de fapt, în cursul descendent al acestei ierarhii, o implicită recunoaştere a umanităţii reprezentanţilor ei; căci, aşa cum bine remarcă un teolog contemporan, „sfinţenia este un atribut care caracterizează timpul oricărei generaţii de oameni şi este natura firească a stării umanului, iar sfântul este orice om conştient că are în sine pe Duhul Sfânt”. Nu numai că „sfântul şi sfinţenia sunt două realităţi care fac parte din peisajul obişnuit al vieţii bisericeşti”, dar, cum accentuează acelaşi autor, „Sfinţii au fost oameni, au avut diferite firi şi au trăit în variate condiţii de existenţă”. Iată de ce sfinţenia nu trebuie înţeleasă ca o stare supranormală, căci – îl citãm pe acelaşi teolog care-şi intitulează semnificativ conferinţa *Sfântul sau experienţa normalităţii* – anumite practici presupus extatice sau flagelatoare „sunt departe de a se transforma într-un model demn de urmat pe drumul care duce la sfinţenie, putând fi suspectate de manifestări aflate la limita patologicului, sau de aspectul de «tainiţe» în care se ascund manifestări inconştiente, oricând capabile să izbucnească cu deosebită violenţă, afectând viaţa firească” 16.

2. Prin făptuire, înţelegând aici implicit opera scrisă, Sfinţii Părinţi şi urmaşii lor prezintă o importanţă covârşitoare pe mai multe planuri ale existenţei umanităţii.

Importanţa în planul teologiei creştine porneşte de la faptul că învăţătura creştină se bazează pe Sfânta Scriptură şi pe Sfânta Tradiţie; aceasta din urmă se constituie în primul rând din scrierile Sfinţilor Părinţi, considerate ca urmare şi interpretare a cuvântului lui Dumnezeu în faţa Bisericii, pentru totdeauna şi peste tot (semper ubique). În acest sens un teolog francez, Andre Mandouze, consideră că „Părinţii Bisericii sunt trăitori care le vorbesc trăitorilor”, înţelegându-l, desigur, prin trăitor, pe cel viu, dar şi pe cel ce trăieşte ceea ce ştie sau învaţă.

Sfânta Tradiţie cuprinde şi unele informaţii sintetice, transmise iniţial oral, apoi scrise.18 Este însă evident că în acelaşi plan teologic se formează, în timp, un sistem închis pe care nu l-au proclamat cei dintâi Părinţii, ci evenimente ulterioare lor. Astfel, Sinodul III ecumenic de la Efes, din 431, hotărăşte că „nimănui nu-i este îngăduit să propovăduiască altă credinţă decât aceea definită de Sfinţii Părinţi”.19

Mai târziu, la Sinodul VII ecumenic de la Niceea, din 787, hotărârile sunt mărturisite ca urmând „ierarhiei divin inspirate a Sfinţilor Părinţi şi Tradiţiei universale a Bisericii.” 20

3. În planul literaturii latine importanţa scriitorilor patristici de limbă latină porneşte de la momentul apariţiei lor. O evidentă preluare a valorilor clasicismului păgân a fost benefică în dublu sens.

S-a asigurat o continuitate a acelor valori, pe de o parte, iar pe de altă parte, în mod aparent paradoxal, s-a început fundamentarea culturală a unei credinţe care, pe viitor, cu greu s-ar fi putut impune făcând abstracţie de ceea ce s-a gândit şi s-a creat până la ea. Îndemnul biblic „Et nunc erudimini…” va fi înţeles în profunzime de ziditorii patristicii.

Cei mai mulţi dintre ei, buni cunoscători ai culturii în care au crescut de fapt – şi căreia îi erau cu atât mai tributari cu cât se străduiau să o combată (până la absurd, cum a făcut-o Tertulian) – vor opera deci cu luciditate părtinitoare, impusă de noua lor credinţă, o selecţie a autorilor păgâni în cadrul căreia principiul moralităţii va căuta să nu-i dăuneze totuşi celui axiologic clasic. Şi astfel, printr-o inspirată culegere, marii păgâni Cicero, Seneca, Lucillius, Vergilius, devin nu doar modele literare, ci generale.

Augustin, spre exemplu, proclamă supremaţia lui Vergilius, arătând că operele sale trebuie parcurse de tineri deoarece: „pe autorul lor, cel mai ilustru şi bun dintre poeţi – illustrissimus et optimus poetarum – o dată memorat de cei cu mintea încă fragedă, nu-l vor mai uita niciodată”.21

Importanţa literaturii patristice pentru clasicismul păgân are însă două aspecte. Primul constă în aceea că numeroase date despre lumea păgână (literară sau nu) cunoscute nouă astăzi, provin din scrieri creştine. Să amintim aici doar scrierile lui Ieronim; deşi părtinitoare, ele sunt indispensabile studiului literaturii clasice. O lucrare precum *De viris illustribus* nu-i poate prezenta pe autorii creştini fără a-i opune păgânilor cărora valoarea le este totuşi recunoscută. La fel se întâmplă şi în epistolele lui Ieronim.

Celălalt aspect vizează o „convertire” la creştinism a unor mari scriitori clasici, deci păgâni. Conştienţi de necesitatea fundamentării culturale a creştinismului şi cunoscând temeinic, după cum am mai arătat, cultura păgână, autorii patristici au încercat – reuşind adesea – să întindă o punte între spiritualitatea consacrată şi cea în formare; astfel stoicismul lui Seneca devine un soi de morală creştină, mergându-se până la alcătuirea unei corespondenţe – imaginare, ca să nu spunem false – între filosoful latin şi Apostolul Pavel. În aceeaşi direcţie, Ecloga IV a lui Vergilius este interpretată ca o primă „bună vestire” şi, pare-se, nu fără temei.22

În dorinţa firească a înălţării unui monument „aere perennius”, care să cuprindă temeinicia lumii vechi, se acreditează ideea – de către Iustin Martirul şi Filosoful – că mulţi dintre evreii Vechiului Testament şi scriitorii lumii păgâne au vieţuit cu Logosul, deşi au fost consideraţi păgâni.23

În ultimă instanţă, toate aceste încercări s-au dovedit a fi benefice atât pentru oameni, cât şi „ad maiorem Dei gloriam”. Astfel, feluritele culegeri şi compendii de cugetări vor cuprinde într-o amalgamare bine prejudecată însă, rânduri din Seneca, Cicero, Vergilius, Augustin, Ambrozie, Grigore cel Mare etc, păgânii fiind cel mai adesea printre înţelepţii „qui turn în theologia, turn în philosophia hactenus claruerunt”, după cum va specifica un cărturar din secolul al XVIII-lea.24

În fapt, întreaga varietate ierarhică şi ideatică a patristicii ne apare ca un fenomen obiectiv. Dacă Tacitus afirma că „Imperiul suferea din cauza propriei întinderi”, nu trebuie să uităm că învăţătura Mântuitorului s-a răspândit tocmai în acel tărâm, astfel că inerentele-i „suferinţe” viitoare, mergând până la declarata schismă din 1054, trebuie puse şi pe seama întinderii; astfel şi locul a hotărât în privinţa unora dacă sunt buni sau, poate, mai puţin buni.

În toată această felurime însă, apare evidentă strădania tuturor de a face un pas, fie el cât de mărunt, către acea „cauză primă care este Dumnezeu.” 25

TRIMITERI

1. Etienne Gilson, *Filosofici în Evul Mediu,* trad. De Ileana Stănescu, Humanitas, 1995, p.13.

2. Semnalăm aici ca optimă, prin cuprindere, denumirea colecţiei *Părinţi şi scriitori bisericeşti,* editată de Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române; este o colecţie de literatură patristică în sens nediscriminatoriu.

3. Papă între 590 şi 604; ales în aclamaţiile clerului şi poporului, s-a impus prin reformarea liturghiei şi prin comentariile la *Cartea lui Iov,* considerate fundamentale pentru morala şi cultura creştină a Evului Mediu apusean; Sfânt al Bisericii Apusene.

4. Sfânt Părinte al Bisericii Răsăritene, trăitor între 650 (născut la Damasc, de unde şi epitetul) şi 749 (aproximativ); opera sa a marcat profund teologia şi imnologia bizantină.

5. Jaques Paul Migne (1800-1875), cleric şi editor francez, rămâne în cultura creştină europeană prin editarea vastei *Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum,* sive Latinorum, sive Graecorum qui ab aevo apostolico ad tempora Innocentii III (anno 1216) pro Latinis et ad Concilii Florentini tempora (anno 1439) pro Graecis floruerunt.

Cunoscută şi ca Patrologiae Cursus Completus, vasta ediţie e împărţită în Series Latina (autorii de limbă latină, 218 tomuri) şi Series Graeca (autori de limbă greacă, 166 tomuri). Deprecierile formulate adesea la adresa Patrologiei lui Migne sunt cu atât mai indecente cu cât este greu de crezut că vreunul dintre detractori a parcurs-o integral şi – mai greu de crezut – că a editat una mai bună. Desigur că trecerea timpului a adus concepţii editoriale noi, bazate pe o acribie accentuată (vezi *Sources chretiennes),* dar în ciuda acestui fapt, truda lui Migne rămâne în continuare folositoare şi demnă de stima şi lauda noastră.

6. Trebuie făcută, în context, distincţia între Sfânta Scriptură (Biblia Sacra), adică Biblia, şi Sfintele Scripturi sau Sfintele Scrieri (Sacrae Scripturae sau Sanctae Scripturae) care desemnează scrierile Sfinţilor Părinţi; strict semantic pluralul semnifică de fapt derivatele singularului.

7. Elaborarea (vezi labor) presupune nu doar truda pe text, ci şi trudirea gândului; mai precis găsirea gândului potrivit urmată de încuvântarea-i potrivită: inspiraţia însă, în contextul literaturii patristice, presupune primirea ideii „de gata", problematică fiind doar încuvântarea, după cum va remarca Augustin.

8. Ioan Damaschin, *Dialectica* în Migne, Patrologia Graeca (P.G.) XEIV, 1,533A.

9. Posidius, *Vita Sancti Aurelii Augustini,* în Migne, P.L., XXXII, col. 13.

10. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Studii patristice,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1984, p. 31.

11. Înţelesurile adjectivelor *ortodox* şi *catolic,* receptate azi, s-au cristalizat abia după schisma din 1054; în latina patristică adjectivul catholicus (3) desemnează ipostaza nealterată, nesmintită a învăţăturii Mântuitorului; *fides catholica* este credinţa dreaptă, ortodoxă în sensul unei originarităţi unitare, de unde *Eclesia catholica* desemnează Biserica începutului, cea care este *una,* aşa cum a propovăduit-o Iisus Hristos; fiind unitară şi unică, în acea etapă, Biserica este şi universală; deci, în funcţie de context, sintagma Ecclesia catholica poate fi tradusă prin Biserica catolică (în sensul ortodoxiei credinţei) sau Biserica universală (în sensul unităţii ei).

12. Vezi nota precedentă.

13. Vincenţiu din Lerin, *Commonitorium,* 1,27, în Migne P.L., L, col. 675.

14. Apud Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. Cât.,* p. 31. *De libris recipiendis ei non recipiendis* este un document de limbă latină cunoscut sub numele de *Decretum Gelasianum* (Decretul Gelasian), atribuit papei Gelasius I (492-496), adversar neîmpăcat al manicheismului, pelagianismului şi arianismului. Documentul prefigurează celebrul *Index Librorum Prohibitorum.*

15. Vincenţiu din Lerin, *Commonitorium,* 1,2, în Migne P.L., L, col. 610.

16. Nicolae Morar, *Sfântul sau experienţa normalităţii,* conferinţă ţinută la Universitatea de Vest din Timişoara, în 4, VII, 1994.

17. Apud Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. Cât.,* p. 32.

18. Pentru raportul dintre oralitate şi scriere în contextul Sfintei Tradiţii, a se consulta lucrarea I.P.S.S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Temeiurile învăţăturii ortodoxe,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1981.

19. Şi 20. Citate aflate în lucrarea Mitropolitului Nicolae Corneanu, *Studii patristice* (pp. 15-16), preluate din Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* tom IV, Florenţa şi Veneţia, col. 1072 sq., prin Nicolae I. Popovici, *începuturile nestorianismului,* Sibiu, 1933, şi H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* Ed. 21-23, Freiburg im Breisgau, 1937, nr. 125.

21. Augustin, *De Civitate dei,* 1,3.

22. Dan Negrescu, *Profeţia vergiliană,* în „Mitropolia Banatului", anul XXXII, nr. 10-12/1982, pp. 654-658. Aceeaşi problemă, pe larg, în Jerome Carcopino, *Virgile et le mystere de la IV-e Eclogue,* ed. II, Paris, 1930.

23. Iustin Martirul şi Filosoful *(Apologia,* I, 46, 3, în Migne P.G. Tom VI, col.397) arată, pornind de la sinonimia Iisus Cuvântul – Logos, că „cei ce au vieţuit cu Logosul sunt creştini, chiar dacă au fost consideraţi păgâni, cum au fost la greci Socrate, Heraclit… iar la barbari Avraam, Anania, Masael, Ilie şi mulţi alţii…".

24. Thomas Hibernicus, *Flores Doctorum, pene omnium, tam Graecorum, ouam Latinorum,* Viennae MDCCLX.

25. Thoma d'Aquino, *Despre Fiinţa şi Esenţă,* trad., biografie, bibliografie şi note de Dan Negrescu, Paideia, Bucureşti, 1995, p. 61.

II

QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS

„acest african aspru"

(Bossuet)

1. Controversele personalităţii

2. Opera

3. *Apologeticum* şi moralitatea

4. Problema sufletului

1. Controversat, ca toate marile personalităţi, Tertulian este totuşi apreciat ca fiind personalitatea cea mai proeminentă – am îndrăzni să spunem că şi prin afirmaţie şi prin negaţie– după epoca apostolică.

O sintetică şi corectă apreciere – prin sugerarea antinomiilor – a personalităţii lui Tertulian, o întâlnim la eminentul cunoscător al literaturii creştine de limbă latină, Pierre de Labriolle, care vorbeşte despre talentul unui scriitor genial, ce este cinstit până astăzi ca întemeietorul literaturii creştine latine, despre verva unui mare polemist şi orator şi despre ardoarea credinţei austere a noului convertit.1 Rezultă din cuvintele lui Labriolle că Tertulian este primul mare scriitor creştin de limbă latină, chiar dacă în sfera teologică, majoritatea cunoscătorilor oscilează între admiraţia faţă de forţa şi titanismul personalităţii acestui „african aspru", pe de o parte, şi imposibilitatea acceptării unor opinii cel puţin greşite, ba chiar extreme ale aceluiaşi. La drept vorbind, a căuta neapărat o anumită normalitate canonică în structura unui titan, precum Tertulian, înseamnă o întreprindere mediocră pusă în slujba evidenţierii unei posibile mediocrităţi; iar dacă acceptăm că marile fenomene, precum este şi patristica, nu le-au generat personalităţile mediocre, atunci vom înţelege şi valoarea lui Tertulian şi de ce el nu a putut fi altfel decât a fost, indiferent, desigur, de

aprecierile posterităţii.

Dar, oricât ar rămâne de contradictoriu pentru teologie şi nu numai, Tertulian este considerat „adevăratul creator al limbii teologice latine”.2

Chiar dacă nu suntem adepţii ideii după care ar exista o strânsă legătură între biografia autorului şi operă3, totuşi, în cazul scriitorilor creştini ea există; s-ar putea afirma chiar că numeroase elemente care au generat anumite scrieri, sunt identificabile în evenimente din viaţa autorului (momentul convertirii, al botezului este esenţial pentru fiecare autor patristic, fiind în fapt renaşterea lui ca individ spiritual şi naşterea sa ca viitoare personalitate creştină).

Tertulian s-a născut între 150 şi 160 la Cartagina, devenind primul reprezentant a ceea ce se va numi „Şcoala africană” a Sfinţilor Părinţi (chiar dacă el nu are puritatea cerută unui Sfânt Părinte). Faptul că a creat şi a impus limbajul teologic latin, fiind urmat în acele locuri de Ciprian al Cartaginei, de Augustin, a făcut ca în nordul Africii să se impună latina ca limbă a creştinismului şi nicidecum greaca.

Născut din părinţi păgâni, bine situaţi în societatea romană, Tertulian se va converti – ca mulţi alţii ulterior (Augustin, spre pildă) – la creştinism destul de tardiv, către vârsta de 40 de ani; reflectând la acest moment crucial – şi la propriu şi la figurat – din viaţa sa, dar şi la atitudinea sa ulterioară, ca apologet al creştinismului, mergând până la extremism, constatăm că în fapt Tertulian a urmat una din cele două căi posibile: dată fiind vârsta maturităţii la care se afla, africanul din Cartagina putea să treacă printr-o convertire formală (vezi cazul lui Arnobius, care însă era deja bătrân) sau să sufere una extremă, ceea ce s-a şi întâmplat; trebuie avută aici în vedere şi puternica sa personalitate manifestată prin intransigenţă şi, implicit, contradicţie; în planul psihologiei, Tertulian este unul dintre exemplele clasice pentru a dovedi că proaspătul convertit este cel mai adesea mult mai pătimaş decât cel ce crede „naturaliter”, cum ar spune Tertulian însuşi; să nu uităm că, dincolo de nişte considerente ce ţin de loc şi de timp, toţi suntem creaţia lui Dumnezeu, deci anumite legi ale psihicului ne sunt comune, astfel că şi mahomedanii în Evul Mediu se temeau cel mai mult de ghiaurii convertiţi la Islam.

Cauzele convertirii lui Tertulian nu ni se par chiar atât de clare, în descifrarea lor trebuind să ţinem seama şi de structura psihică aparte a personajului; după teoreticienii creştini „convertirea lui Tertulian pare să fi avut loc destul de târziu… ca urmare a impresiei zguduitoare făcute asupra sa de tăria credinţei şi curajul creştinilor care împânzeau Africa, ale căror acte martirice îi sunt contemporane.” 4

Tocmai în cazul unei asemenea argumentări trebuie implicat factorul psihologic; dacă ne gândim că Tertulian ca persoană este produsul societăţii romane imperiale, apare firesc întrebarea de ce pe el l-a impresionat atât de mult ceea ce altora le apărea aproape firesc în contextul vieţii de arunci? Un mare cunoscător al Antichităţii clasice, Gaston Boissier, subliniază pe bună dreptate că

aprecierea unei epoci trebuie făcută încercând să te încadrezi în ea şi nu judecând-o din afară: „Nu m-am preocupat niciodată de discuţiile pe care le provoacă în jurul nostru chestiunile religioase. Am încercat să mă fac contemporanul vremurilor a căror istorie o povestesc.” 5

În planul culturii nu putem să nu-i dăm dreptate lui Boissier, căci altminteri am cădea în păcatul zugrăvelii în alb şi negru. Intransigenţa şi chiar extremismul la care va ajunge Tertulian dovedesc o structură psihică şi intelectuală hipersensibilă care-şi găseşte în învăţătura creştină o cale de manifestare, dar, pare-se, nici în acest caz, una atât de desăvârşită – în forma ei de atunci – pe cât o dorea proaspătul convertit. Respingerea spectacolelor lumii romane – imorale sau crude în viziunea lui Tertulian – reflectă încă o dată o structură hipersensibilă, ieşită în afara tiparului epocii în care a trăit.6

După cum se va întâmpla – aproape ca o regulă – şi cu alţi scriitori patristici, Tertulian fiind însă prototipul absolut, cultura clasică păgână şi-a pregătit prin „asprul african”, pe unul dintre cei mai mari detractori ai lumii romane clasice. Dacă acceptăm – şi trebuie să o facem – că Tertulian este primul mare apologet creştin de limbă latină, 27

e necesar să observăm că temeinicia apologeticii sale se sprijină, paradoxal, tocmai pe cultura păgână, pe „studii excepţionale din punct de vedere literar, filosofic, medical şi mai ales juridic” 7. Poliglot, vorbeşte şi scrie în greceşte şi îşi îmbogăţeşte în permanenţă vasta cultură, care e şi astăzi obiectul, studiilor teologice, umaniste şi juridice ale specialiştilor.

Studiile şi le-a făcut la Cartagina, iar ca jurist a pledat şi la Roma. Se pare că încă de la creştinarea sa, o anumită antinomie i-a caracterizat gândirea şi activitatea căci, pe de o parte s-a ridicat vehement în apărarea creştinismului şi a creştinilor, pe de altă parte şi-a manifestat mereu nemulţumirea faţă de rigorismul atenuat – după părerea sa – al coreligionarilor contemporani lui. Este şi motivul pentru care devine, temporar, adept al montanismului8; deşi profund rigoristă, nici această sectă – poate tocmai pentru că era sectă, lipsindu-i universalul – nu potoleşte intransigenţa extremă a cartaginezului.

Deşi în secolul al doilea creştin, când definitorie ar trebui să fi fost zidirea, Tertulian atacă autoritatea bisericească, mergând până la a-i contesta dreptul de a ierta păcatele; cere în acelaşi timp interzicerea celei de a doua căsătorii şi limitarea pocăinţei la două păcate mari.

Este evident că temperamentul şi personalitatea sa debordantă l-au făcut să nu accepte jumătăţile de măsură, dar, poate, nici să înţeleagă unele realităţi conjuncturale ale vremii. Dincolo însă de rătăcirile inerente unei personalităţi atât de complexe (în care, după cum am sugerat, nu căutăm media normalităţii), Tertulian rămâne, ca scriitor şi teolog, un titan care le-a trezit admiraţia urmaşilor.

Ieronim ne spune că Sfântul Ciprian al Cartaginei vedea în Tertulian un model absolut, astfel încât înainte de a începe să redacteze ceva îi cerea imperativ secretarului său „Da

magistrum!” 9 (Dă-mi-l pe învăţător!). Dar Ieronim Însuşi se întreabă: „Cine este mai învăţat decât Tertulian? Cine este mai ager la minte decât el?” şi aceasta, deoarece „Apologeticul lui şi cărţile sale împotriva păgânilor cuprind întreaga învăţătură.” 10

Sfântului Vincenţiu din Lerin îi datorăm sublinierea, pentru prima dată, a unei anumite „afinităţi elective”, sam mai curând temperamental-culturale şi cultuale, existente între Tertulian şi reprezentantul grec al intransigenţei duse până la automutilare, Origene; arătând că pentru latini Tertulian a reprezentat valoarea pe care a avut-o Origer» e pentru greci, amintitul autor se întreabă şi răspunde: „Cii\e a fost mai învăţat decât acest om? Cine a avut competenţa lui în problemele dumnezeieşti şi cele omeneşti? De fapt întreaga filosofie, toate sectele filosofice cu întemeietorii şi partizanii lor, sistemele apărate de aceştia, istoria şi ştiinţa sub multiplele lor forme, iată ce îmbrăţişează mirabila întindere a inteligenţei sale.” 11

Să mai subliniem, pentru a întregi acest portret, că, deşi fundamentează teologia de limbă latină, totuşi analog unei clasificări oratorice, Tertulian rămâne, prin gândire şi forma scrierii, o personalitate culturală asianică.

2. Din opera lui Tertulian s-a păstrat un număr apreciabil de lucrări a căror catalogare se face de către teologi cronologic, incluzând o împărţire şi pe perioade, nu doar pe ani (catolică, semimontanistă, montanistă).

Principalele teme abordate în lucrările păstrate sunt apărarea creştinismului (lucrări apologetice), lupta împotriva ereziei (lucrări de controversă), morala şi virtuţile creştine, disciplina sacramentală; în ansamblu însă, aproape toate au ca notă definitorie polemica aprigă vizând detractarea lumii păgâne romane pe toate planurile.

Menţionăm o parte din titlurile operelor păstrate până astăzi: *Ai Martyres, Ad Nationes, Apologeticum, De Spectaculis, De Oratione, De Patientia, De Baptismo, De poenitentia, Adversus iudaeos, De virginibus velandis, De pallio, De carne Christi, De anima, De exhortatione castitatis, De corona, De idololatria, Ad Scapulam, De fuga în persecutione, De monogamici, Dejejunio, De pudicitia.*

3. O apreciere obiectivă a fenomenului de prigonire a creştinilor în lumea clasică romană trebuie să pornească de la cercetarea fundamentelor statului roman; un stat axat pe religie şi lege nu putea accepta impactul cu o credinţă care refuză încadrarea sincretică, mergând până la a-i contesta structura prin blamarea conducerii şi a tradiţiei; în retrospectiva timpului persecutarea creştinilor se explică, aceasta neînsemnând şi subscrierea la formele ei; astfel fenomenul primeşte dimensiuni reale, dar şi imaginare: o execuţie publică era pentru un creştin un act martiric, în timp ce pentru păgânul de rând aceasta se încadra în spectacolul, aproape cotidian, în care i se oferea „panem et circenses”. În acest context blamarea absolută a lumii păgâne apare ca un punct de vedere, căci, după cum va spune ulterior un teolog medieval – în legătură tocmai cu romanii şi evreii – e o

absurditate să acuzi pe cineva că nu cunoaşte o învăţătură care nu a ajuns încă la el.

Apologeticul lui Tertulian vine în apărarea creştinilor prigoniţi, prin metoda atacului direct, corespunzătoare structurii autorului; unor edicte severe (Nero, Traian, Septimiu Sever), Tertulian le răspunde cu acuze şi mai severe, menite să desfiinţeze lumea romană păgână. Nu o dată atacul este mult mai puternic decât apărarea, mergând până la contestarea cultului imperial considerat nejustificat tocmai pentru că întregul panteon păgân este socotit ca inexistent.15

Împăratul, consideră Tertulian, nu poate fi numit Dominus deoarece „faţă de el sunt liber, căci stăpânul meu este unul singur: Dumnezeul cel atotputernic, veşnic şi stăpân al împăratului însuşi." 16

Este admirabilă intransigenţa lui Tertulian în faţa unor realităţi, după cum este lesne de înţeles şi că exprimarea unei asemenea concepţii – chiar justă fiind – nu putea atrage blândeţea autorităţilor romane. Mai mult chiar, Tertulian proclamă, într-un mod cel puţin paradoxal, loialitatea creştinilor faţă de statul roman, considerând că păgânii sunt cauza tuturor relelor; acuzaţiile de orgie şi omor ritual aduse creştinilor sunt întoarse împotriva păgânilor căci – crede Tertulian – în bunătatea lor, creştinii nu pot săvârşi asemenea fapte; mai mult chiar, ei nu fug din faţa persecuţiilor, convinşi fiind că suferinţa îi înalţă. Dacă pentru noi rămâne impresionantă verva şi culoarea *Apologeticii* lui Tertulian, pentru păgânii de atunci trebuie să fi fost însă cel puţin de neînţeles ideea bucuriei întru suferinţă. Dar, conştient probabil că întemeierile durabile au nevoie de jertfe, Tertulian îşi încheie pledoaria mulţumindu-le „huliţilor romani" (Blaga) pentru suferinţele provocate coreligionarilor săi: „Toate păcatele se răscumpără prin această suferinţă. De aceea şi noi vă aducem pe dată mulţumiri pentru sentinţele voastre. Aici stă contradicţia dintre lucrurile divine şi cele umane: în timp ce voi ne osândiţi, Dumnezeu ne mântuieşte." 17 Să deducem de aici că romanii au constituit răul necesar afirmării creştinilor? Concluzia *Apologeticului* poate fi şi aceasta.

Oricât de răsunătoare pentru creştini, în rândul păgânilor lucrarea *Apologeticum* n-a făcut vâlvă, iar autorul ei nu a păţit nimic, ceea ce ar fi o dovadă destul de limpede a faptului că persecutarea creştinilor avea întotdeauna şi o dimensiune imaginară – după cum am mai afirmat– rezultată dintr-o exaltare explicabilă în acele vremuri şi prezentă chiar la Tertulian în mare măsură. Nu ar fi exclus ca tocmai o anumită exaltare a lui Tertulian să fi făcut ca păgânii de elită, contemporani lui, să nu-l ia în seamă într-o lume care temeinic structurată, credea încă în valorile clasice, cultivându-le cu echilibru şi seninătate.

De altfel, oricât era de cult, Tertulian nu putea şi, desigur, nici nu-şi dorea să intre în cercul intelectualilor păgâni, de vreme ce în *De spectaculis* combate absolut tot ce este spectacol roman (de la circ la teatru), ridiculizând mitologia, în fond religia oficială, şi văzând în toate doar desfrâu şi cruzime (o dovadă de fapt că le cunoştea foarte bine). În fapt întreaga societate romană – din care de fapt făcea şi el parte – îi pare lui Tertulian a fi o sumă a decăderii umane ce poate fi

exemplificată cel mai bine – după părerea lui – prin imaginea femeii păgâne.

În De *virginibus velandis,* dar mai ales în *De cultu feminarum* Tertulian se ridică vehement împotriva oricărei podoabe feminine, considerând că toate acestea vin „de la diavol, vrăjmaşul Lui… el este fără nicio îndoială cel care a inventat toate aceste procedee, ca astfel să atingă în vreun fel în noi, opera lui Dumnezeu." 18 De la podoabe la veşminte, totul este – pentru Tertulian – operă diabolică. Dacă în pornirea sa, altminteri destul de nerealistă, Tertulian ajunge la afirmaţii de o ambiguitate cel puţin ciudată, precum „tot ceea ce se naşte este opera lui Dumnezeu: aşadar orice i se adaugă vine de la diavol" 19, într-o altă lucrare intitulată *De pudicitia,* nu uită să le ceară femeilor să-şi acopere complet trupul. Ca şi în alte aspecte vizate şi în prezentarea acestuia Tertulian dovedeşte vervă şi intransigenţă contradictorie; deşi se ridică împotriva a tot ce constituie *artificiu,* el recunoaşte prin negaţie că, în cazul femeii, acestea duc la frumuseţe, dar „frumuseţea devine sabia care înjunghie sufletul cast; aşadar, când eşti o sabie şi un venin pentru cei ce te privesc, nu te poţi dezvinovăţi că ai rămas curată în adâncul inimii tale."

Teama aproape patologică a lui Tertulian, de trezirea instinctului sexual – prezentă altminteri şi la alţi scriitori patristici – nu face decât să-i accentueze contradicţiile; căci analiza pe care o face podoabelor şi împodobirilor feminine dovedeşte un foarte bun şi minuţios cunoscător şi observator al „uşii de intrare a diavolului"; nici nu putea fi altfel, în măsura în care nu poţi combate temeinic decât ceea ce cunoşti cel puţin la fel de temeinic. Câtă sinceritate e în combaterea frumuseţii „ca sabie", întreprinsă de Tertulian, e greu de apreciat, mai ales că „scriitorul african împrumută aceste idei din scrierea apocrifă *Cartea lui Enoh,* ceea ce nu dovedeşte a fi avut cu acest prilej un spirit critic tocmai sever".2

4. Un teolog complex precum Tertulian trebuia să abordeze problema sufletului; deşi ostentativ în antipăgânismul său, el porneşte de la stoici; astfel *Logosul* este prezentat ca dublu: latent în şinele lui Dumnezeu (ca *ratio)* şi exterior în creaţie (ca *sermo).* Dimensiunea creştină este conţinută în mod natural în sufletul uman, ideea primind celebra formulare „anima naturaliter Christiana".

Sufletul este corporal căci, în afară de ceea ce nu există, nimic nu este încorporai. Influenţa păgână asupra gândirii lui Tertulian este evidentă mai ales atunci când sufletul – deşi născut din suflarea lui Dumnezeu, nemuritor, inteligent prin sine însuşi, raţional şi originar, nemuritor, făcându-l pe om să-şi dorească viaţa şi după mormânt – este considerat perfectibil prin învăţătură, artă şi experienţă, dar şi degradabil prin trândăvie, incultură şi vicii. Înălţarea şi decăderea pot avea loc prin „revărsarea din matcă": „Definim sufletul ca suflare a lui Dumnezeu, născut, nemuritor, corporal, întruchipat, simplu ca substanţă, înţelept din sine însuşi, dezvoltându-se în chip felurit, având liber arbitru, dezvoltându-se supus unor modificări ulterioare, schimbător prin dispoziţiile native, raţional, stăpânitor, ghicitor al viitorului, revărsându-se din matca sa." 23

Combătându-i pe păgâni, Tertulian deschide şi în această direcţie o problematică a gândirii creştine pe care, de atunci, mulţi se străduiesc să o limpezească. Tertulian însă, poate mai mult decât alţii, „avea voinţa tenace de a convinge. El avea, în mod evident, la dispoziţia sa întregul *instrumentam fidci* şi memoria sa mirabil de fidelă, care, orice s-ar spune, îi oferea în fiecare ocazie pasajele hotărâtoare de care avea el nevoie.” 24.

TRIMITERI

1. Pierre de Labriolle, *Histoire de la litterature latine chretienne,* ed. II, Paris, 1924, pp. 82-85.

2. J. Tixeront, *Precis de Patrologie,* Paris, 1918, p.143.

3. Este general acceptată ideea conform căreia în cazul multor autori clasici, relaţia biografie – operă trebuie ignorată, nu neapărat doar pentru că opera depăşeşte cu totul epoca, ci mai ales pentru că în numeroase situaţii nu cunoaştem nimic despre viaţa celui a cărui creaţie a ajuns până la noi.

4. *Apologeţi de limbă latină,* Colecţia P.S.B… Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, p.24.

5. Gaston Boissier, în *Cuvânt înainte* la ediţia I (1891) a lucrării *La fin du paganisme,* ed. VIII, Paris, 1925.

6. Pentru a înţelege psihologia spectacolului roman, atât de vehement combătută de Tertulian, vezi Dan Negrescu, *Cultura şi civilizaţie latină în cuvinte,* Tipografia Universităţii de Vest din Timişoara, 1995, pp.51-53,

7. F. Cayre, *Precis de Patrologie,* voi. I, Paris, Tournai, Rome, 1927, p.220.

8. Ideologia şi secta montanistă şi-au primit numele de la Montanus – preotul frigian al Cybelei – care, convertindu-se la creştinism, a pretins că el este vocea Sfântului Spirit venit să împlinească Revelaţia Mântuitorului; montaniştii acceptau ideea manifestărilor vizibile ale Sfântului Spirit în comunităţile creştine şi predicau iminenţa venirii Domnului şi a Judecăţii lui. Apropierea lui Tertulian de montanism s-a petrecut pe la anul 207.

9. Ieronim, *De viris illustribus,* LIII, în Migne P.L., tom XXIII.

10. Idem, *Epistulae,* ep. LXX, 5.

11. Vincenţiu din Lerin, *Comtnonitorium,* în Migne P.L., L.

12. *Apologeţi de limbă latină,* pp. 29-30.

13. Pentru religia şi legea romană, ca şi componente fundamentale ale statului roman, vezi Dan Negrescu, *Cultură şi civilizaţie latină în cuvinte,* pp. 11-14 şi 32-36.

14. Abelard, *Etica,* trad. Şi note de Dan Negrescu, Paideia, Bucureşti, 1994, pp. 53-62.

15. *Apologeţi de limbă latină,* pp. 59-60.

16. *Ibidem,* p. 87.

17. *Ibidem,* p. 109.

18. Tertulian, *De cultu feminarum,* II, 5, în Migne, P.L., tom I.

19. Idem, *ibidem.*

20. Idem, *ibidem,* II, 2.

21. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1987, p. 268.

22. Întreaga argumentare în *De testimonio animae,* în voi. *Apologeţi…* pp. 118-125.

23. Definiţia în *De anima,* în voi. *Apologeţi…* p. 290.

24. Pierre de Labriolle, *op. Cât.,* p. 84.

III

MINUCIUS FELIX

„Cel mai erudit şi cel mai fin dintre literaţi." (Pierre de Labriolle)

1. Aprecierea personalităţii

2. Dialogul *Octavius*

1. Despre Minucius Felix (unii îi adaugă şi numeie de Marcus, pe care l-a purtat, pare-se, după botez) ca persoană ştim foarte puţin; referinţele le întâlnim la alţi autori patristici, ulteriori lui. S-a convertit ceva mai târziu (probabil ca şi contemporanul său Tertulian), iar în privinţa structurii sale intelectuale putem afirma, fără teama de a greşi, că a fost suficient să ni se păstreze de la el doar dialogul *Octavius,* pentru a avea imaginea limpede a unui păgân (iniţial) foarte cult, care a ştiut să-şi convertească, blând şi echilibrat, temeinicele cunoştinţe în favoarea creştinismului.

Mult mai clement decât Tertulian şi mai lucid în aprecierea rolului culturii păgâne în formarea celei creştine, Minucius Felix este prezentat totuşi (sau poate tocmai datorită echilibrului său clasicizant) în termeni destul de rezervaţi de către Lactanţiu, ca „avocat vestit, iar scrierea sa *Octavius* proclamă adevărul, dar el ar fi putut fi chiar un bun apărător al adevărului, dacă s-ar fi consacrat în întregime studiului în acest scop." 1

Ieronim (pe lângă semnalarea unui tratat *De Fato* scris de Minucius Felix) îl prezintă la fel de admirativ ca pe Tertulian (în ciuda imensei diferenţe dintre cei doi), arătând că „Minucius Felix, avocat însemnat la Roma, a scris un dialog între un creştin şi un păgân care polemizează, dialog care poartă titlul *Octavius." 2*

Chiar dacă Ieronim îl prezintă ca avocat la Roma (alteori ca „avocatul forului roman"), se ştie că Minucius Felix aparţine şcolii africane (unii îi contestă totuşi originea nord-africană); există dovezi ale identificării numelui lui Minucius Felix în inscripţii din Africa de Nord, mai precis din Cartagina.3

2. Formal, dialogul *Octavius* este o lucrare de inspiraţie clasică, păgână, amintind, după cum

bine s-a remarcat, de procedeele ciceroniene, marele orator fiind „modelul iubit al autorului.” Considerat de Ernest Renan ca fiind „perla apologeticii creştine”, dialogul reuneşte în manieră ciceroniană câţiva prieteni: Caecilius Natalis (om foarte cult), Octavius Ianuarius (avocat, prieten al autorului şi fost coleg de studii la Cartagina) şi autorul; plimbarea celor trei apare firească în contextul comuniunii intelectuale care îi defineşte prin pregătire şi profesie; sufleteşte, însă Caecilius (să fie oare ales cu intenţie numele? — vezi caecus – orb – mai ales că o identificare a personajului în lumea reală a rămas sub semnul întrebării) diferă de prietenii săi, căci este păgân.

Discuţia între Octavius şi Caecilius îl are ca arbitru pe Minucius Felix. Deşi este evident pentru oricine că arbitrul nu poate fi imparţial şi că dialogul trebuie să se încheie cu o victorie creştină (caracterul apologetic vădindu-se şi prin aceasta), trebuie totuşi subliniat că pledoariile (atât cea păgână cât şi cea creştină) sunt mult mai echilibrate, subtile şi elegante decât detractările cu care ne obişnuise Tertulian cam în aceeaşi perioadă. Tema dialogului este superioritatea unei religii asupra celeilalte (păgânism politeist şi creştinism). Structurarea dialogului este evident părtinitoare (şi explicabilă) căci conform regulilor clasice, cel care-şi expune ultimul argumentele este şi învingătorul.

Caecilius, păgânul, este primul care îşi expune gândurile, poate nu atât combătând creştinismul (acuzele sunt cele obişnuite care circulau în lumea romană, după afirmaţiile creştinilor), cât apărând lumea căreia îi aparţine el ca persoană, ca şi cetăţean. Dacă la Tertulian argumentele păgâne erau adesea astfel prezentate încât să frizeze ridicolul, la Minucius Felix acestea au menirea de a-l pune pe gânduri chiar şi pe cel mai fervent creştin (neînsemnând, desigur, că „se clatină” credinţa acestuia); Caecilius se Întreabă: „Nu se amestecă în caz de naufragii soarta celor buni cu a celor răi? iar meritele lor nu se confundă? Nu mor în incendii vinovaţi şi nevinovaţi?… de asemenea, în timp de pace răutatea nu numai că e pusă pe aceeaşi treaptă cu pornirile frumoase, dar e chiar mai mult preţuită, aşa încât pe cei mai mulţi dintre oameni nu ştii dacă să-i osândeşti pentru pornirile lor cele rele sau să-i invidiezi pentru fericirea lor. Dacă lumea ar fi condusă de o pronie divină, niciodată n-ar fi meritat un Falaris şi un Dionysos domnia, Rutilius şi Camilus exilul, iar Socrate otrava”.

Conştient de valoarea religiei romane în constituirea istoriei Romei, Caecilius pledează în acelaşi timp pentru largul ecumenism specific spiritului roman: „Şi în timpul acesta ei îşi îndeplineau îndatoririle lor religioase în război, îşi întăreau cetatea prin sfinţenia sacrificiilor, prin curăţia fecioarelor, prin cinstea şi titlurile acordate zeilor. Deşi erau împresuraţi şi li se luase totul, afară numai de Capitoliu, ei continuau să-şi adore zeii, pe care alţii i-ar fi dispreţuit pentru mânia lor…; pretutindeni căutau zei primitivi şi şi-i însuşeau; ridicau altare până şi zeităţilor necunoscute romanilor. Astfel romanii, primind religiile tuturor popoarelor, au meritat şi împărăţiile lor.” 6

Nu s-ar putea spune că în rândurile de mai sus, al căror autor este de fapt Minucius Felix, nu

dovedeşte suficientă admiraţie pentru păgâni. Pragmatismul specific roman îl face pe Caecilius să caute un sens lucrativ alianţei cu sacrul, pe care însă, în cazul creştinismului, nu îl găseşte; principiul „de ut des" este inoperant în noua credinţă, astfel încât, atât evreilor cât şi creştinilor, măreţia lui Dumnezeu nu le foloseşte la nimic, de vreme ce au ajuns toţi supuşi ai romanilor: „Oare romanii nu împărătesc, nu stăpânesc fără Dumnezeul vostru? Nu se bucură ei de conducerea lumii întregi şi nu domnesc ei peste voi?" 7

Dar, ceea ce i se pare cel mai inexplicabil romanului Caecilius, este dorinţa şi pretenţia creştinilor conform căreia, după moarte, îi aşteaptă învierea. Neînţelegând voluptatea suferinţei propovăduite de creştini, Caecilius se întreabă indirect cum poate învia cineva care n-a ştiut să trăiască aşa cum trebuie: „Nu vă încoronaţi cu flori capul, nu daţi cu miresme, ci le păstraţi pentru morţi şi nici la morminte nu puneţi coroane. Galbeni la faţă, cum sunteţi, şi fricoşi, sunteţi demni de milă, dar nu de a noastră, ci de mila zeilor noştri. Ca nişte nenorociţi ce sunteţi, nici nu veţi învia, nici acum nu trăiţi".8

Partea a doua cuprinde argumentele creştine ale lui Octavius; de remarcat însă că apologetul creştin (Minucius Felix prin Octavius) porneşte, în aprecierea celor spuse de Caecilius, de ia prezumţia nevinovăţiei şi sincerităţii acestuia; blândul Octavius nu poate crede că „în vorbele prietenului Natalis a fost vreo viclenie, e departe de acest om serios şi simplu sofisticăria cea vicleană" 9, prin „simplu" trebuind să înţelegem aici „pur". Nevinovăţia lui Caecilius este acceptată în context, dar el este departe de adevăr deoarece, crede Octavius, el nu cunoaşte creştinismul, singurul depozitar al acestuia.

Combătând credinţa păgână, Octavius face referiri la concepţia despre demoni pe care o consideră profund dăunătoare: „Aceste spirite necurate (demonii), după cum au arătat-o magii şi filosofii (între care şi Pâaton) se ascund sub statuile şi chipurile consacrate… şi, ca unele care nu ştiu adevărul curat, se îrtşală şi ne înşală şi pe noi." 10

Viaţa de apoi este argumentată prin chiar operele poeţilor păgâni, în timp ce voluptatea morţii este explicată prin conştiinţa prezenţei divine: „Ce privelişte mai încântătoare pentru Dumnezeu, decât să vadă un creştin luptând cu durere, ţinând piept ameninţărilor, liniştit în faţa chinurilor şi torturilor care i se pregătesc, râzând şi neţinând seama de urletul mulţimii la execuţie şi de groaza călăului." 11 în sfârşit, Octavius opune cultului ospeţelor specific păgânilor, cultul florilor: „Cine ne poate pune la îndoială iubirea pentru florile primăverii?"

Pledoaria cu un final atât de emoţionant îşi face efectul, astfei încât Caecilius Natalis hotărăşte să se convertească la creştinism. Trebuie subliniată blândeţea şi lipsa de ostentaţie a autorului în redarea victoriei coreligionarului său; acceptând implicit clasicul „Gloria victis" pentru Caecilius, Minucius Felix se dovedeşte un paradoxal apologet „sine ira et studio": „Ne-am despărţit după acestea veseli şi voioşi cu toţii": Caecilius pentru că devenise creştin, Octavius pentru că a

ieşit învingător, iar eu pentru credinţa unuia şi pentru victoria celuilalt.” 13

Un moment care consacră ciceronian „cum caritate et benevolentia” 14 pactul dintre cultura păgână şi spiritul creştin.

TRIMITERI

1. Lactantius, *Instuutiones divinae,* 1, 21, apud *Apologeţi de limba latină,* p. 343.

2. Ieronim, *De viris illustribus,* LVIII, în Migne P.L., tom XXIII.

3 Pierre de Labriolle, *Histoire de la litterature latine chretienne,* ed. II, Paris, 1924, p. 149.

4. Idem, *ibidem,* p. 149.

5. *Apologeţi de limbă latină,* p. 357.

6. *Ibidem,* p. 358.

7. *Ibidem,* p. 364.

8. *Ibidem,* p. 364.

9. *Ibidem,* p. 366.

10. *Ibidem, ?* 381.

11. Ibidem, p. 391.

12. Ibidem, p. 393.

13. *Ibidem,* p. 394.

14. Cicero, *De amiciţia,* VI, 1.

IV THASCIUS CYPRIANUS

, Un întreg popor a trăit din cuvântul său.’ (Ernest Havet)

1. Complexitatea personalităţii

2. Opera

3. *Ad Donatum* ca apologie

4. De *Catholicae Ecclesiae unitate* şi marile probleme ale timpului

1. Atracţia structurilor umane opuse poate fi **probată şi** în planul patristicii prin admiraţia fără rezerve **a** lui Thascius Cyprianus faţă de Tertullianus, pe care şi-l revendica drept „magister”. În acest sens, observaţia lui Pierre de Labriolle, sintetică, lămureşte raportul temperamental dintre cei doi: „Ceea ce place la Ciprian este calitatea a cărei lipsă i-a adus lui Tertulian cel mai mare neajuns: echilibrul.” 1

Date despre viaţa sa avem suficiente spre a-i putea urmări destinul până la momentul martiriului. Un oarecare Pontius (căruia îi cunoaştem doar numele din *De viris illustribus* al lui Ieronim), cleric de bună seamă, scrie o *Vita Cypriani,* considerată prima biografie creştină. Lucrarea este (după cum vor fi toate de acest gen) evident encomiastică, lăudând „opera ac merita”, insistând în a descrie „passio Cypriani” (după unele păreri Pontius ar fi fost diaconul lui Ciprian).

Aflăm din amintita biografie că şi Ciprian urmase o cale oarecum obişnuită deja – de la Tertulian încoace – născut fiind într-o familie păgână de vază, prin 210; sub influenţa preotului Caecilian are loc convertirea lui Ciprian la creştinism, în jurul anului 245, deci la vârsta maturităţii. Conform datelor biografice, dar şi autobiografice2, admiraţia faţă de acel Caecilius (sau Caecilianus) l-a făcut pe Ciprian ca ulterior să-şi adauge şi numele aceluia, devenind astfel Caecilius Cyprianus; îl va pomeni, în timp, mereu pe „părintele vieţii mele noi".

Înainte de convertire primise o solidă educaţie şi cultură păgână, devenind mare retor la Cartagina, deci în zona natală probabil (locul exact din nordul Africii nefiindu-ne cunoscut); ca şi creştin, se încadrează deci tot printre „părinţii africani".

După convertire, pătruns de preceptele noii sale credinţe, vinde o parte din considerabila-i avere, o altă parte o dă săracilor, după care se preoţeşte, fiind ales, după doar doi ani, episcop al Cartaginei, oraş menit parcă marilor personalităţi creştine din primele veacuri.

Ciprian ajunge episcop într-o perioadă dificilă pentru creştini, nu doar din cauza păgânilor, ci şi din cauza neînţelegerilor manifestate între purtătorii noii credinţe.

Tocmai acel echilibru, de care am amintit, a făcut ca noul episcop să se impună tuturor păstoriţilor săi, aducându-le, în bună măsură, necesara unitate. Dar să subliniem că abilitatea diplomatică a lui Ciprian avea şi o bază culturală, nu doar temperamentală; această bază culturală ni se pare mai interesantă, dacă nu chiar intrigantă la un mare autor patristic în sensul că ea era eminamente păgână, deci minimal creştină; este deja sigur că în afara Bibliei şi a câtorva opere ale lui Tertulian, Ciprian nu cunoştea nicio altă scriere creştină, fapt care trebuie considerat pozitiv, benefic, chiar mirabil în măsura în care raportarea doar la textul biblic ne oferă certitudinea purităţii lui Ciprian; să nu uităm, de asemenea, că episcopul cartaginez nu prea avea la cine să se raporteze, fiind el însuşi un arhitect al viitoarei autorităţi. Să mai adăugăm şi faptul că „el este mai curând un om al conducerii, decât unul al doctrinei." 4

Cu toate acestea, meritele sale sunt imense în structurarea Bisericii, dar şi în limpezirea unor aspecte doctrinare. Faptul că din punct de vedere literar nu a fost atât de strălucit precum alţii, constituie un aspect explicabil şi prin aceea că a scris sub permanentă teroare, pe de o parte, şi, pe de altă parte, s-a lăsat efectiv robit de modelul clasic ciceronian în care se formase. Să mai adăugăm că episcopul african a trăit într-o vreme când faptele contau mai mult decât vorbele; dacă doctrina este rodul lui *verbum,* Biserica – structural – este consecinţa lui*factum.*

În acest sens, opera scrisă şi nescrisă a celui ce este cinstit ca Sfântul Ciprian al Cartaginei reflectă în esenţă strădania limpede către unitatea ideatică şi faptică a Bisericii, prin depăşirea schismelor, a neînţelegerilor. Într-un index al termenilor folosiţi de episcop, cuvintele „care revin fără încetare sub pana lui Ciprian sunt acestea: unanimitas, concors, consensio".5

Pragmatismul său l-a făcut să se impună ca un „primus inter pares" în Colegiul episcopal

din Africa, ce număra aproape o sută de membri. Autoritatea sa este dovedită până şi de faptul că în chiar actul martiric, este. Numit „papa Cyprianus”. De altfel, tocmai împotriva puterii papale s-a ridicat Ciprian, considerând-o nejustificată evanghelic.

Pe cât de luminoasă i-a fost fapta, pe atât de năprasnică i-a fost moartea. Supravieţuind rigorilor lui Decius, a fost în cele din urmă decapitat în 14 septembrie 258, lângă Cartagina. Deşi scurtă, cariera episcopala a lui Ciprian a marcat profund Biserica; personalitatea sa a impresionat şi prin scris şi prin faptă, dar, desigur, şi prin sfârşitul martiric, aspecte relevate în toate aprecierile urmaşilor.

Ieronim, în cunoscuta-i lucrare, dar şi în unele epistole, se întreabă „la ce foloseşte o listă a operelor lui Ciprian? Sunt cunoscute mai bine decât soarele” 6 şi îi recomandă prietenei sale Laeta: „cărţile lui Ciprian să nu le laşi din mână” 7. De aceeaşi preţuire se bucură episcopul cartaginez şi din partea cunoscătorilor din vremurile moderne; armonia şi ecumenismul sunt trăsăturile impresionante ale Sfântului Ciprian pe care unii, pe bună dreptate, îl aşază imediat după apostoli. Dacă F. Cayre afirmă că: „n-a existat niciodată un suflet mai ecumenic” 8, tot Pierre de Labriolle surprinde cel mai bine structura sufletească a celui pe care îndrăznim să-l numim – prin şi de dragul opoziţiei, parafrazându-l pe Bossuet- „acestblând african”: „Ciprian a avut acele calităţi de suflet care leagă, care cheamă simpatia: vreau să spun mila, prudenţa, gustul ordinii, al armoniei, al păcii.” 9

2. Din motive obiective („omul supt vremuri”, cum ar spune cronicarul), dar şi subiective (fiind un om de acţiune), opera lui Ciprian nu impresionează prin volum, ci prin problematică. Referirile se fac în primul rând la *Ad Donatum* şi De *Catholicae Ecclesiae unitate,* dar şi la *De Dotninica oratione, De lapsis, De zelo et livore* şi *De habitu virginum.*

3. Prin structură şi conţinut lucrarea *Ad Donatum* aminteşte de dialogul lui Minucius Felix, având deci un pronunţat caracter apologetic; prezentarea convertirii la creştinism este făcută însă în termenii unei blândeţi impresionante, într-un cadru temporal şi spaţial deosebit: „anotimpul culesului de vii este cel mai potrivit pentru convorbirile prelungite, când sufletul slobod de griji se poate bucura de răgazul obişnuit după un an de oboseală. Dar nu numai timpul, ci şi locul este prielnic, căci înfăţişarea plăcută a grădinilor este odihnitoare, iar adierile blânde ale toamnei ne mângâie şi ne recreează.”

O anumită modestie îl face pe Sfântul Ciprian apropiat şi credibil: „Cele ce vor ajunge de la mine la inima ta, câte şi cum vor fi, nu sunt spuse într-o formă deosebită şi căutată; talentul meu în acest domeniu este destul de modest, nu se ridică pe culmile artei nici prin bogăţie, nici prin frumuseţea exprimării… ascultă aşadar cuvinte nu frumoase, ci adevărate…”.11

Proaspătul convertit parcurge mai multe etape prin lucrarea harică, pentru a ajunge la limanul mântuirii, smulgându-se astfel din relele lumii păgâne prezentate însă „sine ira et studio”;

Ciprian nu doreşte neapărat distrugerea unei lumi, ci binele individului: „Aşadar există o singură linişte plăcută şi statornică, o singură securitate puternică şi întreagă: smulgerea din vârtejul veacului agitat şi stabilirea în portul odihnitor al mântuirii. Cel ajuns în acest port îşi înalţă de la pământ ochii spre cer şi, primit în harul Domnului, apropiat cu gândul de Dumnezeu, este mândru că poate dispreţui în conştiinţa sa tot ceea ce este socotit de alţii pe pământ mare şi înălţător.” 12

Printre fericiţii care au reuşit să părăsească dorinţele deşarte, patimile, teama pentru pierderea avutului, se numără şi Donatus, prieten convertit la creştinism; finalul acestui opuscul (Ciprian îşi considera lucrările doar „cărticele”), în consonanţă cu începutul, este un îndemn prietenesc adresat lui Donatus, dar şi general, către atingerea graţiei cereşti: „Acum soarele e gata să apună şi e bine să dedicăm repaosului ceea ce ne-a rămas din zi. Pentru ca ora cinei să nu fie lipsită de graţia cerească, să cântăm din psalmi înainte de a ne aşeza la masă.” 13

Despre *Ad Donatum* să mai spunem doar atât că, prin blândeţe şi graţie, îndreptăţeşte afirmaţia după care autorul „ar fi de-ajuns el singur ca să facă ilustră o Biserică”.14

4. Plină de dorinţa „ca toate să fie una” este lucrarea *De Catholicae Ecclesiae unitate* (Despre unitatea Bisericii universale), care iniţial fusese un referat (cu acelaşi titlu) citit în 251, înainte de Paşti, la Sinodul Afririi, în faţa a şaizeci de episcopi (tot atunci citeşte şi referatul *De lapsis* – referitor la „cei căzuţi de la credinţă”). Cele două referate sunt esenţiale pentru înţelegerea unor realităţi de atunci, dar şi a unor elemente structurale ale Bisericii de azi; chiar dacă elementele pur literare lipsesc în bună măsură se cuvine să stăruim asupra câtorva aspecte.

Situaţia generală a creştinismului nord-african era marcată de prigoana organizată de Decius; eficienţa acesteia s-a văzut într-un anume dezechilibru al Bisericii provocat de teama pătrunsă în sufletele creştinilor; cât de puternică a fost (este şi va fi) arma numită frică, o dovedeşte faptul că însuşi Ciprian (departe de a urma imperativul lui Tertulian din De *fuga în persecutione,* conform căruia creştinul trebuie să înfrunte cu bucurie persecuţiile, căutând actul martiric – ceea ce însă nici el nu pare să o fi făcut, dacă privim respectabila vârstă aproximativ nonagenară la care s-a stins) s-a ascuns o vreme, aspect care-i va fi reproşat ulterior (el însă nu îndemna pe nimeni să moară şi acţiona conştient de faptul că decapitarea Bisericii ar fi însemnat un posibil sfârşit al acesteia).

Consecinţa fricii era apostazia, în urma căreia apăreau *lapsi,* cei căzuţi de la credinţă; fără teamă, episcopul cartaginez subliniază imperfecţiunile lumii creştine, diferite de ale celei păgâne, dar, oricum, reale. Divizarea este marea carenţă a creştinismului, în viziunea lui Ciprian, care, printr-un frumos îndemn, argumentează necesitatea unităţii: „Această unitate consfinţită prin jurământ, această legătură a unirii inseparabile, ne este arătată în Evanghelie prin cămaşa Domnului Iisus Hristos: aceasta n-a fost tăiată şi împărţită în mai multe bucăţi, ci s-a tras la sorţi pentru ea, ca să fie primită întreagă şi cel ce se îmbracă cu ea s-o aibă fără vreo lipsă şi neîmpărţită cu altcineva.”

15 Dar absenţa unităţii nu porneşte de jos, de la cei mulţi, ci de la păstori care iartă apostazia prea uşor, fie din iresponsabilitate, fie din interes personal sau de grup (cazul preotului Felicissimus, care astfel dorea să-şi atragă cât mai mulţi credincioşi).

Unitatea sinodală are însă la Ciprian şi un pronunţat caracter antipapal, într-o vreme când Biserica se scinda evident în romană şi africană. Nu insistăm asupra fragmentului ce vizează primatul papal, şi care este considerat de unii ca o interpolare în ediţia romană din 1563 a lui Paulus Manitius16, deoarece nu avem dreptul şi căderea să jignim sentimente şi să emitem „adevăruri ultime". Ciprian însă consideră că papa este episcopul Romei, egal cu ceilalţi episcopi în măsura în care autoritatea supremă este sinodul episcopilor (conform celui apostolic) bazat pe principiul colegialităţii, fără deosebire de autoritate.

Definirea cea mai clară o aflăm însă într-o epistolă a lui Ciprian: „Biserica este în ochii lui Hristos, poporul unit cu episcopul său, turma legată de păstorul ei; episcopul este în Biserică şi Biserica în episcop şi cine nu este cu episcopul nu este în Biserică." 17

De altfel trebuie subliniat că numeroase epistole sunt complementare lucrărilor Sfântului Ciprian. Toate însă, indiferent de formă, denotă acelaşi spirit echilibrat, blând şi adesea trist că omul nu este aşa cum ar trebui să fie, căci „este cu mult mai neînsemnat răul şi cu mult mai mică primejdia, când trupul e rănit de sabie, îngrijirea e uşoară când rana se vede şi cu ajutorul doctorilor se vindecă mai uşor. Rănile invidiei sunt adânci şi ascunse şi nu se lecuiesc cu medicamente, căci durerea lor este interioară în suflet." 18

Totuşi, conştient că omul a fost creat spre a trăi, Sfântul Ciprian, episcopul Cartaginei, îndeamnă la fapte cu care „să ne facem mai înainte plăcuţi în această lume." 19

TRIMITERI

1. Pierre de Labriolle, *Histoire de la litterature latine chretienne.* Paris, 1924, p. 179.

2. Date biografice în primul rând la Ieronim în *De viris illustribus,* iar autobiografice în *Ad Donatum.*

3. Pierre de Labriolle, *op. Cât.,* p. 185.

4. Idem, *ibidem,* p. 180.

5. Index de termeni întocmit de Harţei şi citat de Pierre de Labriolle în *op. Cât.,* p. 187.

6. Ieronim, De ptris *illustribus,* LUI, în Migne P.L., tom XXHt.

7. Idem, *Epistulae* (Ad Laetam), XII, în Migne P.L., tom XXII.

8. F. Cayre, *Precis de patrologie,* voL I, Paris, Tournai, Rome, 1927, p. 250.

9. Pierre de Labriolle, *opxxt., p.* 178.

10. *Apologeţi de limbii latină,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1981, p. 415.

11. *Ibidem,* pp. 415-416.

12. *Mdem,* p. 423.

13. *Ibidem,* pp. 424-425.

14. Mgr. Freppel, Eveque d'Angers, *Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique au III-eme siecle,* ed. III, Paris, 1890, p. 68.

15. *Apologeţi de limba latină,* p. 439.

16. Pentru unele aprecieri (pro şi contra) asupra problemei, a se vedea şi volumul *Apologeţide limbă latină,* pp. 430-431; sunt citate cu precădere F. Cayre, *Precis de patrologie,* vol.1, pp. 253-256, şi lucrarea profesorului romano-catolic Berthold Altaner, *Patrologie,* Freiburg im Breisgau, 1938, pp. 106-107.

17. Sfântul Ciprian, *Epistulae,* LXVI, în Migne P.L., tom IV.

18. *Apologeţide limbă latină,* p. 499.

19. Opusculul citat este *De zelo et liuore* (Despre gelozie şi invidie) în voi. *Apologeţi…* p. 504.

V ARNOBIUS

„un creştin destul de straniu" (Pierre de Labriolle)

1. În favoarea bătrânului Arnobius

2. Problema sufletului

1. Cazul lui Arnobius (cel Bătrân) este atât de ciudat în contextul literaturii patristice încât, nu o dată, cercetătorul scrierii sale ajunge să se întrebe dacă se cade să-l integrăm pe „retorul îmbătrânit în această meserie la Sicca Veneria" 1, în rândul Părinţilor; şi aceasta, deoarece retorul nord-african (deci încă un african) este considerat în teologie ca unul dintre marii autori de erori în materie de dogmă creştină. Acesta nefiind însă un curs cu pretenţii teologice, îl vom cerceta şi pe Arnobius, cu atât mai mult cu cât tocmai un distins teolog a semnalat paradoxul valorii sale, în aceea că „întotdeauna erorile unuia determină discuţii ce duc mai apoi la stabilirea adevărului." 2

Mai mult chiar, în planul tranziţiei culturale – fenomen dominant în relaţia clasicism–creştinism – bătrânul Arnobius este pentru noi un exemplu de convertire a păgânismului la creştinism, practicată şi de ceilalţi Părinţi africani, e drept, într-o formă mult mai subtilă; s-ar putea chiar ca Arnobius să fie reprezentativ pentru o anumită categorie de creştini de atunci, căci, nu le putem pretinde tuturor să fi avut ascuţimea lui Tertulian, sau suavitatea întemeiată a lui Minucius Felix.

Ciudăţenia lui Arnobius porneşte chiar de la momentul convertirii, petrecut prin 295 când retorul avea vreo 60 de ani, vârstă la care schimbările omului sunt fizice şi nu intelectuale (în cazurile fericite); că şi contemporanii săi trebuie să fi gândit astfel, o dovedeşte faptul că episcopul

locului a tot amânat primirea lui Arnobius în rândul creştinilor.3

Dacă adesea vârsta respectabilă poate fi un argument favorabil, în cazul lui Arnobius tocmai aceasta ridică semne de întrebare; Ieronim spune că episcopul din Sicca amâna primirea lui Arnobius, fiind în aşteptarea unor dovezi de sinceritate; ne permitem să nu credem că sinceritatea lui Arnobius era pusă la îndoială, ci capacitatea sa de a-şi mai schimba structura intelectual-sufletească după vârsta de 60

de ani; bătrânul Arnobius putea să fi fost foarte sincer în convertirea sa, ceea ce nu înseamnă însă că era scutit de eroare; faptul că Arnobius nu s-a ridicat la nivelul celorlalţi africani, trebuie explicat prin două aspecte: primul (sugerat deja) îl reprezintă vârsta înaintată, o vârstă la care *schimbi*

— Eventual – dar *nu te schimbi* (sau – dacă se întâmplă – cum se va întreba şi Augustin – ce poate fi mai trist şi respingător decât un bătrân nestatornic?); am adăuga aici şi faptul că Arnobius era îmbătrânit nu doar în meseria de retor, cum spune Bayet, ci într-o anume cultură căreia îi era tributar şi în care crescuse; al doilea aspect vizează concepţia sa filosofico-religioasă pe care credea că o poate

„transpune" noii credinţe, datorita unor consonanţe pe care le vedea el: „Autorul tratatului *Adversus nationes* a venit la Hristos de la religia lui Hermes, de la hermetismul african, introducând în noua-i credinţă şi concepţii din vechiul său credo." 4 Lucrarea menţionată de Carcopino, *Adversus nationes,* este singura scriere arnobiană de care ştim, suficientă însă pentru a ne reda portretul intelectual al retorului pornit către 70 de ani „împotriva păgânilor"

(cărora le aparţinuse până nu demult), dacă socotim că lucrarea a fost redactată aproximativ între 304 şi 310.5

Este greu, chiar imposibil, să stabilim ce s-a petrecut în mintea şi în sufletul bătrânului Arnobius, dar lucrarea pare scrisă cu bună credinţă, pentru a înlătura temerile episcopului care trebuie să fi fost totuşi un bun psiholog; dat fiind destinul ulterior al lucrării, putem bănui că Arnobius nu a fost convingător nici la vremea sa.6 în *Decretum Gelasianum,* lucrarea figurează printre apocrife, fiind deci de neluat în seamă. Ieronim, într-o epistolă (LVIII) îl caracterizează sever ca „inegal şi lipsit de măsură". Cu toate acestea, după cum am mai subliniat, greşelile lui Arnobius au fost spre binele adevărului, al elevului său Lactantius şi al nostru în studierea caracteristicilor unei epoci culturale adesea paradoxale.

Din punct de vedere filosofic, sistemul încercat de Arnobius este un amestec în care creştinismul ocupă, de fapt, ultimul loc sau, uneori, nici pe acesta. Trebuie să acceptăm cu Pierre de Labriolle că, în fapt, Arnobius a amestecat visurile lui Platon cu cele ale neoplatonicienilor şi cu ereziile gnostice.7

Ca să-l înţelegem pe bătrânul Arnobius trebuie să pornim de la presupunerea (probabilă,

totuşi, în *Adversus nationes)* că el s-a convertit din sinceră admiraţie pentru Iisus Hristos, pentru morala Sa, dar nu pentru cultura creştină care, la acea dată, era în formare, neputând oferi totuşi mare lucru comparativ cu cea păgână; fiind la o vârsta înaintată, proaspătul convertit aştepta probabil o recompensă (culturală) mai mare; spre deosebire însă de ceilalţi autori africani, Arnobius nu cunoştea nici Biblia, nici dogmele existente deja. Astfel stând lucrurile, în mod firesc pentru el, Arnobius încearcă o „translaţie" culturală şi doctrinară concretizată într-o lucrare polemică, apologetică şi confuză, într-un stil plin de vervă şi neconvingător pentru noii săi coreligionari.

2. Arnobius are totuşi meritul de a fi unul dintre primii scriitori patristici, pentru care esenţială s-a dovedit problema sufletului, tratată însă din perspectiva nebuloasei sale informaţionale păgâne. De remarcat, dintru început, că şi în această problemă (ca de altfel pe tot parcursul lui *Adversus nationes)* „argumentarea lui Arnobius se derulează în abstract", adică fără nicio referinţă biblică, fapt care şi explică presupunerea că retorul nu cunoştea nici Biblia (Labriolle remarcă maximum trei locuri în *Adversus nationes,* care ar putea trimite la textul biblic, dar foarte vag)

Originea sufletului, crede Arnobius, nu poate fi nicidecum dumnezeiască; sufletul este o esenţă de mijloc „mediae qualitatis", creată de un Demiurg, oricum inferior lui Dumnezeu care însă, perfect fiind, nu poate crea nimic rătăcitor; de aceea sufletul, supus deselor erori, nu poate fi creat de „supremul conducător": „trebuie spus că sufletele nu sunt fiicele supremului conducător… ci că născătorul lor este un altul, diferit suficient de mult de stăpân prin treptele demnităţii şi puterii, totuşi nobil prin măreţia celor născuţi şi înălţaţi din sălaşul aceluia." 11

De altfel pentru Arnobius, Dumnezeu este o entitate indiferentă, pacifistă, de o anumită cumsecădenie în aprecierea oamenilor, un fel de „deus otiosus" căruia ar fi o blasfemie să-i atribui opere imperfecte – precum sufletul – de vreme ce din perfecţiune nu poate rezulta decât ceva perfect.12 Trăsătura definitorie a sufletului este *medietas,* astfel încât el poate evolua sau involua; ca şi Tertulian (din care însă precis nu citise nimic), Arnobius consideră că sufletul e conceput material, corporal, coruptibil, dar şi capabil de a obţine nemurirea în măsura în care harul divin îl ajută să se înalţe; sufletele meritorii cunosc nemurirea obţinută pe parcurs, pe când celelalte au parte de moarte într-un torent de foc (oare focul originar al presocraticilor?) care le reduce la starea de nimic, „ad nihilum", după care vine moartea propriu-zisă ca distrugere totală; abia după aceasta se poate vorbi de dispariţia totală marcată de „abolitionis extremus". Abundă în continuare argumentele antipăgâne, demolatoare ale mitologiei mai cu seamă; verva retorului este însă mult peste abundenţa confuziilor interpretative.

O analiză atentă a scrierii lui Arnobius a demonstrat că, în mare măsură, bătrânul convertit a reluat, aproape fidel, formulări din doctrina hermetismului axat pe un tratat intitulat *Asklepios13* şi pe *Corpus Hermeticum,* operă de revelaţie, al cărei întreg este **compus din 17 tratate** (îndelung elaborate, probabil prin secolele **II-III)** şi este cunoscut şi sub numele de *Hermes Trismegistos*

(Hermes cel de trei ori foarte mare); este, de fapt, numele grecesc al zeului egiptean Thoth – principiul devenirii – trinitate care, în mod cert, trebuie să i se fi părut lui Arnobius „potrivită" cu aceea creştină.

Teoria despre Demiurgul căruia Tatăl i-a remis sarcina de a crea lumea a fost luată de Arnobius din *Poimandres* (Păstorul de oameni), unul din cele 17 tratate din *Hermes Trismegistos.* Argumentele despre suflet şi definirea stării lui ca *medietas* sunt luate însă aproape cuvânt cu cuvânt din *Asklepios,* unde se arată că „mare minune este omul, o Asklepios; fiinţă demnă de a fi adorată şi cinstită, acesta trece chiar în natura zeului, ca şi cum ar fi însuşi zeul; o parte din el aparţine naturii umane, iar cealaltă este încredinţată stării'divine." 14 Nu putem fi prea severi în a-l judeca pe Arnobius pentru „potrivirile" pe care le găsea între feluritele învăţături, mai ales că pe cea creştină nu o prea cunoştea.

Dacă pentru majoritatea cunoscătorilor Arnobius rămâne „un creştin care ignoră Scriptura" 15, să-i recunoaştem măcar generozitatea nevinovată cu care leagă spiritualităţile între ele.

TRIMITERI

1. Jean Bayet, *Literatura latină,* trad. Gabriela Creţia, Univers, Bucureşti, 1972, p. 701.

2. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Studii patristice,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1984, p. 235.

3. Pierre de Labriolle, *Histoire de la litterature latine chretienne,* Paris, 1924, p. 254.

4. Jerome Carcopino, *Aspects mystique de la Rome payenne,* Paris, 1942, p. 239.

5. Pierre de Labriolle, *op. Cât.,* p 254.

6. Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. Cât.,* p. 232.

7. Pierre de Labriolle, *op. Cât.,* p 258.

8. Vezi Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. Cât.,* pp. 232-235.

9. Pierre de Labriolle, *op. Cât.,* p. 255.

10. Pierre de Labriolle încearcă asemenea trimiteri, dar cu prudenţă; vezi *op. Cât.,* p. 255.

11. Arnobius, *Adversus nationes,* II, în Migne, P.L., tom V.

12. Idem, *ibidem.*

13. Tratatul intitulat *Asklepios* i-a fost atribuit în mod eronat prozatorului Apuleius, cunoscut altminteri pentru preocupările sale în domeniul magiei şi ocultismului (şi el, un nord-african). Viziunea antropocentristă a tratatului a făcut ca acesta să circule intens în Renaştere când, spre pildă, Pico della Mirandola îşi începe pledoaria *Despre demnitatea omului,* citând chiar definirea omului din *Asklepios.*

14. Pico della Mirandola, *900 de teze. Despre demnitatea omului,* trad. Şi note de Dan Negrescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p.149, nota 2; a se vedea, de asemenea (p. 52) cele 10 raţionamente date de Pico „conform vechii doctrine a lui Mercur Trismegistos Egipteanul, dintre

care redăm: 1. Peste tot unde este viaţă, este suflet; 2. Peste tot unde este suflet, este minte; 3. Sufletul este în corp, mintea în suflet, cuvântul în minte, iar tatăl acestora este Dumnezeu."

15. Pierre de Labriolle, *op. Cât.*, p. 267.

VI

LACTANTIUS

„un Cicero creştin"

(Pico della Mirandola)

1. Structura personalităţii

2. Opera şi „reluarea" problemei sufletului

1. Aprecierea renascentistă la adresa lui Lucius Caecilius Firmianus (zis Lactantius) este, după părerea modernilor, exagerată; într-adevăr, parcurgând principalele opere ale lui Lactantius, nu-i poţi acorda, în contextul creştinismului, rolul avut de Cicero în spaţiul culturii păgâne sau al culturii pur şi simplu.

S-ar părea, mai curând, că aprecierea renascentistă trebuie înţeleasă puţin altfel, adică în sensul copierii fidele de către Lactantius a modelului cultural ciceronian care – pe lângă cel vergilian – pare să-i fi fost cel mai drag. Astfel, putem vorbi de Lactantius ca fiind – prin forţa modelului – *precum* un Cicero creştin. Dar, am arătat-o şi în cazul lui Arnobius, nu întotdeauna severitatea modernă este justă sau productivă; a condamna pe cineva din trecut, pentru că nu a gândit aşa cum am vrea noi astăzi să fi gândit el, este un lucru vecin cu stupizenia şi sinonim cu sterilitatea intelectuală.

Desigur că un spirit mai exaltat, precum Tertulian, ar fi răscolit „frumoasa armonie clasică" 1, dar Lactantius, ferit de fanatism sau exaltare, conştient deci de tributul datorat păgânismului cultural (cel puţin), nu are ambiţia deşartă de a dărâma dintr-odată un întreg sistem de gândire, precum cel păgân, care îşi dovedise şi temeinicia în timp.

Poate tocmai datorită unei firi „stâmpărate", bine hrănite la marele şi echilibratul convivium păgân, a reuşit Lactantius să devină „primul apologet latin care să fi oferit umanităţii timpului său o doctrină completă, elementară, fără îndoială, dar legată în toate părţile sale prin unitatea principiului său interior şi capabilă de a satisface spiritele avide de logică şi armonie. Aceasta nu mai este o metafizică spiritualistă uşor incertă, ci o întreagă istorie a religiei care se desfăşoară, o întreagă morală care se afirmă, o întreagă filosofie care se ordonează, dominată de dogma Providenţei, dogmă creştină prin excelenţă." 2

Meritul, deloc neglijabil, este deci al unui spirit capabil de o sinteză într-un moment dat; deci, inevitabil, un spirit ordonat, echilibrat. Lactantius apare într-o perioadă când se cerea, obiectiv, o primă sintetizare a acumulării creştine de până atunci (cumpăna dintre secolele III şi IV).

Din datele oferite de Ieronim aflăm că Lactantius fusese elevul păgân al – pe atunci–

păgânului Arnobius, de la care însă, trebuie subliniat, nu a preluat erorile. A fost chemat în Bitinia, ca retor, la reşedinţa imperială a lui Diocleţian; trebuie să fi avut puţini elevi, căci limba vorbită acolo era greaca; se pare că în perioada persecuţiei dintre 303 şi 305 a avut unele neplăceri din care a scăpat însă teafăr, beneficiind de o bătrâneţe (se născuse prin 250) nesperat de liniştită şi sigură, după ce în 307 a devenit profesorul de literatură latină al lui Crispus, fiul împăratului Constantin.3

2. Principalele scrieri ale lui Lactantius, *Divinae Institutiones, De opifkio Dei, De ira Dei* revelează un scriitor cult de factură clasic ciceroniană şi vergiliană (Cicero şi Vergilius sunt autorii citaţi cel mai frecvent). Lactantius îmbină însă plăcutul (rezultat din admiraţia faţă de cei doi păgâni) cu utilul (cerut de înălţarea noii sale credinţe) astfel încât citează selectiv doar ceea ce ar fi „consonans Evangelio", sau în general corespunzător creştinismului. Prin aceasta, Lactantius devine unul dintre primii autori creştini care încearcă să facă din unii păgâni, creştini „avânt la lettre", procedeul generalizându-se în timp. Dar, pentru că i-a fost elev lui Arnobius şi pentru că problema sufletului este una esenţială în literatura creştină, să vedem cum apare ea la Lactantius.

Datele necesare unei teorii asupra sufletului sunt preluate din surse diverse (iudaice, greceşti), dar (contrar lui Arnobius) filtrate, probabil insuficient de vreme ce unii îl consideră a fi fost un teolog mediocru, alunecat în eroare hiliastă (de altfel deprecieri la adresa lui Lactantius avem şi din partea Papei Damasus care consideră că scrierile lui păgâne – versuri şi scrisori, toate pierdute în timp – ar fi fost plicticoase şi fără valoare; s-ar putea ca lucrurile să nu fi stat tocmai astfel, dar interesul propagandistic primează în edificarea unei doctrine).

Pentru dimensiunea etică a sufletului, model i-a fost Cicero6, apoi Varro7, Nemesius8 (pentru dimensiunea anatomică şi fiziologică) şi Aristotel „pentru anumite rudimente psihologice… corectate însă prin Platon." 9 în ciuda acestui evident eclectism, Lactantius apare ca reprezentând un indiscutabil progres faţă de predecesori (Arnobius, mai ales). Recunoscutul progres porneşte însă în primul rând din concepţia lui Lactantius despre Dumnezeu, suficient de clară, măcar că îmbină credinţa iudaică vechi-testamentară cu cea greacă (de factură stoică) total opusă. Astfel, în *De ira Deiw* Lactantius pare să ignore discuţiile antitetice ale diverselor doctrine filosofice şi religioase, pentru a-şi sintetiza propria opinie după care – în opoziţie cu acel „deus otiosus" – „cei ce cred că Dumnezeu e lipsit de mânie, destramă întreaga religie"; există o înlănţuire între teamă, mânie, şi putere de conducere: „întreaga putere de conducere – imperium – subzistă prin teamă, iar teama prin mânie. Dumnezeu are puterea conducerii, aşadar şi mânia prin care subzistă puterea…". Aceasta însă nu înseamnă că Dumnezeu – care pedepseşte, dar şi recompensează – ar fi o entitate temperamentală asemănătoare omului, ci doar că-şi manifestă (oarecum imparţial) „sfânta indignare împotriva răului".11

În raport cu acestea deci, trebuie înţeleasă concepţia lui Lactantius despre suflet. Anticipându-l pe Augustin în problema limbajului12, Lactantius consideră că neclarităţile de până

atunci, legate de suflet, s-ar datora în mare parte neajungerii cuvintelor; deficienţele limbajului însă nu trebuie să constituie un obstacol în „inquisitio veritatis" (cercetarea adevărului). Conştient de pluralismul opiniilor, Lactantius presupune – pe bună dreptate – că filosofii nu se vor înţelege niciodată asupra naturii sufletului.

Ca şi în *De ira Dei* însă, el nu se opreşte asupra disputelor, ci îşi elaborează în *De opificio Dei* (eclectic) propria teorie. Ca şi Tertulian, distinge între *anima* şi *animus,* dar nu repetă greşelile lui Arnobius; astfel sufletul nu este *anceps,* ca provenienţă neputând fi de la mamă, tată, sau de la amândoi precum corpul.13 Deoarece sufletul nu naşte suflet, e clar că originea sa este Dumnezeu, cel care îl insuflă; de aici şi trăsăturile sufletului: substanţă, esenţă stabilă, permanentă şi eternă, imperceptibilă prin simţuri, deci invizibila şi imposibil de pipăit. Ca o surpriză, cel puţin stranie, argumentarea divinităţii sufletului este făcută de Lactantius prin… Lucretius; din *De rerum natura* sunt alese ca argument versurile:

„Denique coelesti sumus omnes semini oriundi, Omnibus iile idem pater est…"

Stranie această argumentare în primul rând pentru că Lucretius poate fi suspectat de ateism şi, ca atare, la el nu poate fi vorba de un pater – deus – Dumnezeu căci zeii sunt inexistenţi, aşijderi presupusului lor rol conducător; dacă există la Lucretius un principiu de bază, acela este atomul; invocarea lui Lucretius ca argument ar putea fi mai curând o încercare de „convertire la creştinism" a acestuia, în modalitatea amintită deja.

În *Divinae Institutiones* sunt reluate probleme legate de suflet; împărăţia veşnică a lui Dumnezeu este alcătuită din suflete; acestea au fost create după încheierea operei de creare şi populare a lumii16; rezultă evident că sufletul este nemuritor, iar această calitate a sa reprezintă supremul bine

(summum bonum17); ideea reflectă o clară influenţă stoică prin Cicero. Afirmaţiile lui Lactantius, în această direcţie, includ însă o anumită ambiguitate, dacă avem în vedere că, după ce consideră conaturală omului nemurirea sufletului, tot el afirmă că trebuie să ne străduim spre dobândirea binelui suprem (pe care, deci, de fapt nu-l avem) căruia îi suntem predestinaţi şi născuţi; o asemenea ciudăţenie nu putea să nu le amintească unora de confuziile bătrânului Arnobius.

Strădania către nemurire înseamnă, pentru Lactantius virtute şi aceasta, într-o formulare clar ciceroniană: „virtutea i-a fost dată numai omului ca un mare argument că sufletele sunt nemuritoare." 18 în ultimă instanţă însă, nemurirea sufletului este dovedită şi prin aceea că „nec tangi potest, nec videri", după cum am arătat deja; aceasta fiind, desigur, o observaţie ce vizează sufletul în opoziţie cu corpul.

Dincolo de posibile sau inevitabile erori, opera lui Lactantius încearcă şi reuşeşte o ordonare a creştinismului de până la el, într-o formă superioară, adresată – pare-se – mai ales păgânilor cultivaţi; nu neapărat din dorinţa de a-l disculpa de unele greşeli pe Lactantius, trebuie să înţelegem

că prin cultură şi structură el a fost omul potrivit în momentul potrivit. O ordonare doctrinară nu ar fi putut să o facă nici tumultuosul Tertulian (nu prea avea încă ce ordona, dar nici e.um să o facă), nici pragmaticul Ciprian, nici prea blândul Minucius Felix, ca să nu mai vorbim de tulburele Arnobius.

Că nu a avut răsunetul scontat, în epocă19, pare să fie, ca şi în cazul lui Tertulian, o dovadă că păgânismul cultural era încă dominant, în timp ce creştinismul nu avea răsunetul pe care ni-l imaginăm azi. Oricum, opera lui Lactantius reprezintă încheierea ordonată a unei etape a creştinismului. O anumită stabilizare dogmatică pare să corespundă încheierii persecuţiilor anticreştine şi aceasta, paradoxal, într-o formă clasică, ciceroniană, dar deja esenţialmente creştină, ceea ce explică impunerea (în ciuda contestărilor) aprecierii de „Cicero creştin".

TRIMITERI

1. Pierre de Labriolle, *Histoire de la litterature latine chretienne,* Paris, 1924, p. 268.

2. Idem, *ibidem,* p. 274.

3. Ieronim, *De viris illustribus,* în Migne, P.L. Tom XXIII.

4. În P.L. A lui Migne, lucrările lui Lactantius sunt cuprinse în tomurile VI şi VII.

5. Problema este tratată comparativ de Mitropolitul Nicolae Corneanu, *Studiipatristice,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1984, pp. 235-238.

6. Vezi la Cicero în *De natura deorum, Definibus malorum et bonorum,* dar mai ales *De amiciţia* şi *De republica.*

7. Varro constituie totuşi, nu atât un model, cât mai ales o complexă sursă de texte clasice.

8. Aceeaşi situaţie ca în cazul lui Varro; deci este preluată informaţia şi mai puţin concepţia.

9. Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. Cât.,* p. 236.

10. Lucrarea este – după aprecierea unora – şi un răspuns polemic dat lui Arnobius, dar şi altora care susţineau indiferenţa lui Dumnezeu, tihna Lui după creaţie.

11. Pierre de Labriolle, *op. Cât.,* p. 287.

12. Vezi problema dezbătută în capitolul, din prezentul curs, dedicat lui Augustin.

13. Lactantius, *De opificio Dei,* în Migne, P.L. Tom VII.

14. Idem, *ibidem.*

15. Argumentul de origine lucreţiană (formal) citat în De *opificio Dei,* cap. XIX.

16. Lactantius, *Divinae Institutiones,* în Migne, P.L., tom VI.

17. Idem, *ibidem,* col. 384 (immortalitas esse summum bonum).

18. Idem, *ibidem,* col. 386 (virtus quoque soli homini data magno argumento est immortales esse animas).

19. Pierre de Labriolle, *op. Cât.,* p. 295.

VII I AURELIUS AMBROSIUS

„bărbat ilustru prin opera şi cârmuirea sa" (Ernesto Buonaiuti)

1. Episcopul din Mediolanum

2. Opera

3. Simboluri din Paradis

4. Imnurile ambroziene

5. O menţiune importantă

1. Nici în perioada veche dar nici în cea modernă nu s-a găsit nimeni care să conteste sfinţenia lui Aurelius Ambrosius, cunoscut în istoria Bisericii şi în literatura patristică, cu apelativul de Sfântul Ambrozie, episcop al Milanului. Este una dintre cele mai complexe personalităţi din istoria Bisericii, prin îmbinarea echilibrată dintre gând şi faptă.

Născut în 330/ într-o familie aristocratică, a primit o temeinică educaţie; precum majoritatea predecesorilor iluştri, s-a creştinat la maturitate, fiind şi el reprezentativ pentru ceea ce am numit „convertirea" valorilor păgâne la creştinism, căci „noua cultură ce apărea, se ridica, la drept vorbind, nu pe dărâmături, ci se altoia pe ceea ce era viu şi neveşted în trunchiul antichităţii." 1 Tocmai conştiinţa valorilor clasice l-a făcut să zăbovească la spiritul păgân, astfel încât până la botez, „deşi aparţinător unei familii de pioşi creştini, s-a hrănit totuşi din bucatele şi băuturile acelui «banchet» păgân, devenind un înţelept şi competent cunoscător al antichităţii." 2

Şi ca ocupaţie, a urmat regula societăţii bune a timpului, practicând avocatura, până în momentul în care, pe neaşteptate, prin voinţa poporului, a fost ales episcop de Mediolanum, capitala provinciei Liguria şi Aemilia, al cărei guvernator era; subita lui alegere, printr-un consens rar întâlnit, dovedeşte că le era bine cunoscut locuitorilor, desigur, prin spiritul său întreprinzător manifestat ca funcţionar public. Ambrozie avea fără îndoială, pragmatismul roman şi prea puţin din speculaţia, nu o dată îndoielnică şi sterilă, a unor contemporani de-ai săi; reiese aceasta atât din aspectele perioadei cât a păstorit, cât şi din opera sa, oglindă fidelă atât a gândirii cât şi a lucrării sale.

Conştient, mai-mult decât alţii, că averea Bisericii sunt cei mulţi şi sărmani şi că aceştia nu puteau fi instruiţi cu tratate metafizice, Ambrozie adoptă conştient principiul horaţian „movere et docere" (de altfel, versurile lui preferate erau cele ale lui Horatius şi Vergilius, iar proza a lui Cicero). Acest lucru se vede în primul rând în versurile sale, dar chiar şi în unele tratate ce reprezintă reuşite încercări de explicare a textului biblic, pornind mai ales de la simboluri; la fel în predici.

Complexitatea culturală ambroziană constă în aceea că viitorul episcop şi-a încropit, pe de o parte, o cultură generală creştină, bazându-se în primul rând pe textul Bibliei şi pe câteva scrieri ale unor Părinţi de până atunci (fără a insista însă, fiind foarte ocupat cu aspectele practice ale comunităţii creştine) iar, pe de altă parte, prin scrierile sale, a creat fundamentele culturii creştine –

şi aceasta, pentru că avea o serioasă cultură păgână – devenind unul dintre cei mai importanţi Părinţi ai Bisericii.

Pragmatismul său se relevă şi în cele 91 de epistole păstrate; ca şi în cazul lui Ieronim, ascunzişurile personalităţii se dezvăluie mai bine în scrisori, oscilând între sfaturi blânde (către prieteni şi rude), sau categorice (către împăraţi) şi ieşiri antisemite inexplicabile şi penibile.3 (Aceasta, cu atât mai mult cu cât în imnuri atitudinea faţă de poporul biblic este una de admiraţie.)

Dar pragmatismul său s-a manifestat cel mai pregnant în calitatea de consilier a trei împăraţi (Gratianus, Valentinianus II, Theodosius I), deţinută în timp; s-a remarcat, pe bună dreptate, că impunerea lui Ambrozie în faţa instituţiei imperiale a avut un efect benefic, dovedindu-i-se împăratului că există o forţă care, chiar neînarmată fiind, i se poate opune obligându-l la recunoaşterea propriilor greşeli şi la penitenţă; prin aceasta, cei mulţi se puteau simţi apăraţi de episcop în faţa abuzurilor puterii lumeşti.4 Deci, nu se punea problema atunci ca Biserica să facă politică sau să domine politic, ci să-i apere pe cei mulţi de relele apucături ale celor ce o făceau prost şi atunci.

2. Opera ambroziană scrisă este alcătuită din imnuri *(Hymni),* predici *(Sermones),* scrisori *(Epistulae)* şi tratate împărţite de teologi în două categorii: tratate biblice: *De Paradiso, De Abel, Hexaemeron* (Despre cele şase zile), şi tratate de morală: *De virginitate, De fide, De bono mortis, De officiis ministrorum* (Despre îndatoririle preoţilor).

S-a remarcat că pragmatismul ambrozian se îmbină cu un nedisimulat realism chiar şi în tratatele de morală, astfel încât episcopul milanez, dovedind mult bun simţ, evită brutalităţile misogine caracteristice, din păcate, atâtor autori ecleziastici.

3. Dintre tratatele biblice, *De Paradiso* ni se pare semnificativ pentru hermeneutica biblică ambroziană. Pornind de la Epistola a Ii-a a Apostolului Pavel către corinteni, Ambrozie constată dificultatea cercetării unui tărâm nepământean; problema este dacă revelaţia Apostolului Pavel se referă într-adevăr la Paradis; dornic de certitudini, Ambrozie nu analizează prea mult, acceptând datele din Vechiul Testament. În primul rând, nu este vorba despre un tărâm material, ci despre unul sădit de Dumnezeu: „a Deo paradisum plantatum est"; importanţa Paradisului stă în faptul că este tărâmul originar al omului: „în hoc ergo paradiso hominem Deus posuit quem plasmavit." Pentru Ambrozie, omul este predestinat cunoaşterii prin însăşi existenţa copacului paradisiac; cunoaşterea este totală deoarece copacul este al ştiinţei binelui şi răului („lignum scientiae boni et mali"), deci al înţelepciunii care, conform lui Solomon, nu este născută din pământ, ci de la Tatăl. Prin urmare, Ambrozie consideră totuşi de neînţeles faptul că omul a căzut în păcat gustând din fructul copacului, dar, precum Dionisie Areopagitul, preferă să treacă sub tăcere cele „superiora nostro ingenio". De fapt, se întreabă pe drept Ambrozie, dacă n-am fi ajuns la conştiinţa binelui şi răului, cum le-am mai putea distinge astăzi?

Şarpele, simbol al răului, al ticăloşiei (maliţia) există tot prin voia lui Dumnezeu, iar Mântuitorul ne-a relevat faptul că „ticăloşia şarpelui le este de folos oamenilor spre mântuire. Şi în aceste explicaţii foarte clare, se evidenţiază pragmatismul lui Ambrozie: bazându-se pe citatul biblic, dar în mod sigur şi pe vergilianul „nihil sine magno labore", Ambrozie consideră că şarpele a fost creat de Dumnezeu pentru ca omul să lupte pentru toate; deci, în măsura în care omul luptă victorios, şarpele este un factor de progres.11

În continuare, Ambrozie explică direct alte câteva simboluri: izvorul Paradisului (fons paradişi) este Mântuitorul, Paradisul este sufletul fecund (anima fecunda); Iisus este în acelaşi timp izvorul vieţii veşnice (fons vitae aeterne) care se divide în cele patru fluvii paradisiace, reprezentând cele patru virtuţi cardinale (precum cele patru anotimpuri): Phison (prudenţa), Geon (temperanţa), Tigrul (puterea sufletească), Eufratul (justiţia care domină sufletul).12

4. Dar adevăratul talent literar al lui Ambrozie se vădeşte în imnuri care, deşi contestate de unii, sunt rodul unei elaborări despre care aminteşte Augustin: „cred că în tihna transalpină şi-a desăvârşit creaţia poetică în care teama de moarte fuge, iar încremenirea sufletului este alungata precum frigul gheţii".

Dincolo de nerezolvata problemă a paternităţii celor 94 de imnuri ambroziene14, să reţinem mărturia autorului, conform căreia ele au fost scrise pentru a delecta şi instrui13

(de altfel şi în Migne apar editate 12 imnuri în tomul XVI, col. 1473-1476, iar celelalte 82 în tomul XVII, col. 1209-1260). Că nu toate imnurile sunt absolut autentice este evident şi o dovedeşte în primul rând existenţa a numeroase poezii în două variante16. Dar aceasta nu înseamnă că imnurile nu ar fi ambroziene, cel puţin „în forma mentis"; forma cunoscută nouă poate fi rodul însemnărilor unor discipoli, în maniera în care vor proceda învăţăceii lui Augustin cu o serie din predicile ilustrului lor învăţător. Reţinerea scrisă a imnurilor ambroziene putea fi făcută în numeroase împrejurări şi de persoanele cele mai diferite, având în vedere popularitatea autorului, atât de mare „încât toate melodiile epocii sale erau numite «cântări ambroziene», fantezia poporului acordându-i compunerea aproape a tuturor acestor cânturi şi socotindu-l totodată inventatorul muzicii bisericeşti, cât şi întemeietorul şcolilor de cântăreţi, creatorul modurilor etc." 17 Un cercetător al liricii ambroziene subliniază imensa influenţă a lui Ambrozie ca autor imnic18. Influenţa aceasta trezeşte mirare tocmai pentru că, în ciuda generozităţii poporului, istoria a dovedit că Sfântul Ambrozie nu este un novator în materie de poezie, avându-l ca antecesor pe eruditul episcop din Poitiers (Pictavia), Hilarius Pictaviensis19, cinstit de francezi ca Saint Hilaire de Poitiers, iar de noi ca Ilarie al Pictaviei; şi totuşi, renunţarea la o erudiţie inaccesibilă mulţimii credincioşilor, şi căutarea seninătăţii în suflet şi a clarităţii în cuvinte, a făcut ca Ambrozie să rămână „Părintele compoziţiei latine de imnuri şi, indirect, al muzicii şi al cântecului popular al Bisericii." 20

Ansamblul imnurilor ambroziene21 denotă un spirit sensibil la toate realităţile timpului său, oferindu-ne o veritabilă panoramă a unui veac, cu toate deşertăciunile lui22, ajutându-ne să reconstituim măcar parţial felul vieţuirii de atunci. Poetul-ierarh se ştie talentat, astfel că în finalul unui imn (LXXIV) îi cere lui Dumnezeu:

„în a luminii cetăţuie Să-nscrie aste stihuri Şi în a vieţii carte puie A noastre mântuite duhuri".

Personalitatea remarcabilă a episcopului este subliniată însă în primul rând de învăţăceii săi, în imnul dedicat zilei sale de naştere (LXVIII), singurul imn care în mod evident nu-i aparţine lui Ambrozie; suntem îndemnaţi să-l cinstim „pe Ambrozie, preotul mare", fiind evocată alegerea sa ca episcop:

„Intrat-a în sfânta biserică Să liniştească mulţimea potrivnică, Iar potolitele chipuri ale tuturor Pe-Ambrozie-l cheamă episcop, în cor".

Alegerea unei personalităţi puternice era cu atât mai necesară cu cât trebuia „să-i mântuiască de Arie" (LXVIII); pierind erezia, după înscăunarea lui Ambrozie:

„turnurile toate-au răsunat

Şi-a lui Hristos răsplăţi s-au arătat".

Dar relelor dinlăuntru, li se adăugau cele din afară, căci năvălirile barbarilor creau un puternic impact între creştinismul triumfător în Imperiu şi necredinţa politeistă. Necunoscător al învăţăturii Mântuitorului „Barbaru-ngrozitor şi sângeros războaiele sădeşte" (LXXXI). Aflăm că adesea apărătorii nu mai puteau rezista iureşului cotropitorilor, astfel încât:

„cohorta ce pe Hristos cinsteşte

Către crunţii duşmani spatele îşi dezveleşte".

Mult mai înţelegător decât un Tertulian, de exemplu, Sfântul Ambrozie nu condamnă fuga, mai ales că aceia care cad pradă barbarilor oferă o imagine dezolantă:

„Ici-colo zac în părăsire trupurile sfinţilor, în întinate bălţi, neînveşmântate, pradă corbilor".

Luarea în robie atinge în primul rând „văduvele întristate şi pe copile aşijderi". (LXXXI)

După ce şi sfântul lăcaş este însemnat de barbar „cu neagra-i biruinţă", ierarhului nu-i mai rămâne decât speranţa în ajutorul dumnezeiesc:

„Fă-ne Doamne, să ducem ce-i greu

Şi pe-ai Tăi slujitori, cu bineţe priveşte-i mereu".

Această încredere venea din Scriptură unde se află pilda poporului biblic:

„Pe apele-ntăritei mări, Moise încrezătorul, După pustia înfruntată şi-a dus întreg poporul".

După aceste versuri admirative apar şi mai de neînţeles unele opinii din epistolele lui Ambrozie. Vorbind despre „poporul ales", Ambrozie i se adresează căit Mântuitorului:

„Mărit Mântuitor, trudita-ne căinţă îţi cere pace şi multă-ngăduinţă".

Dar indiferent de gravitatea situaţiei, locul speranţei rămâne Biserica în care:

„bolnavii află sănătate şi obosiţii uşurare, Lumină află orbii, greşelile ne sunt iertate Şi-adânca teamă şi-adânca-ndurerare Ne sunt îndepărtate.” (LXXVII)

Ambrozie se dovedeşte pragmatic şi în versuri, căci după trecerea puhoiului barbar, nu este timp pentru lacrimi şi lamentări; sfintele lăcaşuri trebuie înălţate din nou:

„Reînnoirea altarului în sfânt lăcaş al Domnului,

Ne-ndeamnă să înălţăm mereu în lung de an cinstiri lui Dumnezeu.” (LXXVI)

Episcopul din Mediolanum se dovedeşte însă şi un sensibil observator al naturii şi al vieţii de la ţară. Chiar dacă unele imagini sunt de certă inspiraţie vergiliană, horaţiană sau chiar lucreţiană (pot fi întâlnite şi în unele predici), optica este cea a unui gânditor creştin. Bucolica natură vergiliană face loc uneia sumbre, copleşitoare pentru oameni. Păcatele au determinat pedeapsa lui Dumnezeu şi astfel:

„Ziua-i ascunsă fără soarele alungat

De norii grei ce bolta au întunecat,

Parte avem de nopţi lungi fără stele

Şi fără lună, încât ne apar ca văduvele.” (III)

Rămâne totuşi încrederea în bunătatea Mântuitorului care aduce:

„… trimisul porumbel vestitor

Purtând în cioc un ram răsplătitor

Al păcii măslin în zboru-i vesel îl duce

Vestind pământurile dezlegate de puhoi prin cruce.”

Aceleaşi păcate sunt însă şi cauza îndelungatei secete, mai ales la ţară unde:

„nu e în putere nici haru-ales al florilor, Ogoru-i uscat, păleşte, se cască rana pământurilor, Neştiutor de rouă pământul aspru e-nsetat, Fântâna nu cunoaşte apa, iar râurile au secat.” (IV)

Oameni şi necuvântătoare suferă laolaltă şi „îşi beau cu toţii izvorul plânsului”. Până şi cele mai răbdătoare vieţuitoare îşi părăsesc sălaşul:

„Pleacă vita-n căutare, în pârjolitele păşuni să dea de rod şi alinare, Pământul gol îl răscoleşte cu truda-i necuvântătoare, Aşijderi semenilor, însetată spre iarbă, lunecândă moare”.

Fiind un individ eminamente urban, Ambrozie simte însă mai bine viaţa oraşului, tumultuoasă şi plină de întâmplări neprevăzute, cu apariţii ale unor trăitori renumiţi. Spre exemplu, a arhidiaconului Laurentiu:

„A strâns mulţimi din sărăcie

Şi-a spus în timp ce-i arăta:

Aceştia-s a bisericilor bogăţie.” (LXXIII)

Dar nu aceste adunări erau definitorii pentru viaţa creştinilor, ci rugăciunea şi sărbătorile

comemorative. Rugăciunile trebuie înălţate (exceptându-le pe cele ocazionale) la anumite ore (a treia, a şasea, a noua – conform împărţirii romane) ce amintesc momente ale Patimilor Mântuitorului sau învierea Sa. Dacă rugăciunile nocturne îi apără pe creştini de negurile nopţii, cele diurne sunt dătătoare de putere şi încredere mai ales dimineaţa:

„Toţi cu rosturile într-un glas, Cu sufletele închinate Lui, în orice vremi am fi rămas S-aducem laude Cuvântului." (XLIII)

O rugăciune aparte se cuvine orei a noua, când:

„Chiar spovedania gurii de tâlhar Cere Domnului Hristos har." (LI)

Şi astfel creştinul ajunge la capătul zilei când:

„soarele-şi urmează-n jos cărarea,

Iar lumea se fereşte de umbre în zadar,

Văzând cu întristare al luminii hotar." (LII)

Dar dincolo de timpul ce se scurge, rămâne veşnică invocarea lui Dumnezeu:

„Pe munte chema-voi pe Dumnezeu, Pe-acelaşi chema-L-voi în sufletul meu, Ca vocea-mi nu-i cânte singură mereu. Simţirea n-aibă în alt loc cărări, Nehotărâtă – nu rătăcească-n chemări Şi nici nu păşească-n deşarte-ntâmplări." (VI)

Pentru noi însă, un imn ambrozian, ba chiar un cuvânt din acesta, poate reflecta o lume, un tărâm.

5. În *Imn despre Naşterea Domnului,* episcopul din Mediolanum îi numeşte, printre cei ce se bucură de venirea Mântuitorului şi pe vieţuitorii din a sciţilor ţară (Scythia), conştient de tradiţia apostolică în care se încadrează aceştia; întărind scriptic Sfânta Tradiţie, Ambrozie îi identifică pe locuitorii spaţiului carpato-danubiano-pontic, ca popor apostolic, după ce o făcuse deja Tertulian, în virtutea Sfintei Evanghelii după Ioan ce ni-l prezintă pe Sfântul Apostol Andrei ca întâiul chemat şi mărturisitor al Noii învăţături.

Şi astfel, definiţi fiind aici, printr-un cuvânt al italicului Sfânt Ambrozie al Milanului, putem afirma şi noi, asemeni monahului Ioan din Evul Mediu, că îl simţim pe episcop, nu doar apropiat nouă, ci şi ca pe unul din cele patru fluvii ale Paradisului.26

TRIMITERI

1. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Studii patristice,* Timişoara, 1984, p.196.

2. Idem, *ibidem,* p.196.

3. A se vedea epistolele în volumul Sfântul Ambrozie, *Scrieri,* partea a doua, traduceri de Ene Branişte (Despre Sfintele Taine), David Popescu (Scrisori), Dan Negrescu (Imnuri), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994. Cu câteva excepţii (De officiis ministrorum, De Paradiso) citarea operelor ambroziene s-a făcut din acest volum.

4. Pierre de Labriolle, *Histoire de la litterature latine chretienne,* Paris, 1924, pp. 368-369.

5. Observaţia întemeiată îi aparţine lui Pierre de Labriolle şi se bazează mai ales pe *De virginitate* şi, parţial, pe *De officiis ministrorum.*

6. Ambrozie, *De Paradiso,* în Migne, P.L., tom XVI, citatele apar în col. 291-296, dar pot fi găsite şi în Dan Negrescu, *Texte latine din antichitatea creştină,* Antologie de texte, Tipografia Universităţii de Vest din Timişoara, 1994, pp. 32-36; pentru a uşura studiul, la următoarele trimiteri, în paranteză este indicată pagina din antologie unde figurează textul citat.

7. Ambrozie, *De Paradiso,* în Migne, P.L., tom XVI, col. 292.

8. Idem, *ibidem,* col. 293 (p. 32).

9. Idem, *ibidem,* col. 293.

10. Idem, *ibidem,* col. 294 (p. 34).

11. Idem, *ibidem,* col. 295 (pp. 34-35).

12. Idem., *ibidem,* col. 297-298 (pp. 35-36).

13. Augustin, *Soluoauia. Sermones,* Introducere, traducere şi note de Dan Negrescu, Editura de Vest, Timişoara, 1992, p.119.

14. Părerile cercetătorilor diferă; unii consideră absolut autentice patru imnuri care încep cu versurile: Aeterne rerum conditor, Deus creator omnium, Iam surgit hora tertia, Intende qui regis Israel; aceasta pornind de la observaţia lui Beda Venerabilis, din *De arte metrica* (P.L., tom XE). Alţi cercetători consideră autentice opt imnuri sau paisprezece (îi menţionăm pe Luigi Biragi, G.M. Dreves, S.A.).

15. Ambrozie mărturiseşte explicit aplicarea principiului horaţian, în predica intitulată *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* (în P.L., tom XVI).

16. În P.L. Varianta secundă este notată întotdeauna cu cuvintele „Alia lectio eiusdem hymni".

17. Aspectul este prezentat pe larg în lucrarea lui George Onciul, din care am citat, *Istoria muzicii,* voi. I, Bucureşti, 1923, p. 53. În schimb, un comentariu diluat şi penibil, dovedind necunoaşterea imnurilor ambroziene şi a epocii romane şi vechi creştine, îl întâlnim la Ioana Ştefănescu, *O istorie a muziciiuniversale,* Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995, pp. 47-50 şi p. 55.

18. G.M. Dreves, *Aurelius Ambrosius der Vater des Kirchengesanges.* Eine hymnologische Studie, Freiburg im Breisgau, 1893, p. 1.

19. Pentru amănunte despre acest Părinte al Bisericii, vezi Pierre de Labriolle, *op. Cât.,* pp. 318-334.

20. G.M. Dreves, art. *Hymns,* în „Encyclopaedia of Religion and Ethics", edited by James Hastings, voi. VII, New York, 1955, p. 16, col. I.

21. În volumul Sf. Ambrozie, *Scrieri,* amintit deja (vezi trimiterea 3), acestea apar traduse

integral între paginile 348 şi 410. Citarea imnurilor se face conform acestei traduceri şi conform numerotării care o respectă pe cea din Migne, P.L., tom XVI, col. 1473-1476 pentru primele 12 imnuri, şi tom XVII, col. 1209-1260 pentru cele considerate ca „atribuite" (hymni attributi).

22. Pentru amănunte, vezi Dan Negrescu, *Viaţa creştină din secolul IV reflectată în imnurile Sfântului Ambrozie al Milanului,* în „Altarul Banatului", serie nouă, nr. 11-12/1990, pp.27-31.

23. Pentru amănunte, vezi Dan Negrescu, *Urmaşii întâiului chemat,* în „Mitropolia Banatului", nr. 4/1986, pp. 21-26.

24. Explicaţii pertinente şi complete despre conceptul de Sfântă Tradiţie la Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Temeiurile învăţăturii ortodoxe,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1981.

25. Tertulian, *Adversus Judaeos,* în Migne, P.L., tom II. Pentru amănunte referitoare la Sfântul Apostol Andrei vezi pr. Prof. Dr. Mircea Păcuraru, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* I, Bucureşti, 1981, pp. 54-56.

26. Pierre de Labriolle îl citează (p. 382) pe medievalul monah Ioan care în *Liber de miraculis* crede că Ambrozie, Ieronim, Grigore şi Augustin – primii patru Doctori ai Bisericii – sunt asemenea fluviilor din Paradis.

VIII

AURELIUS AUGUSTINUS

„Din Africa sa îndepărtată Augustin şi-a trimis razele asupra întregii creştinătăţi."

(Mgr. Duchesne)

l. Omul*" 2.* „Sfântul" şi „Fericitul"

3. Opera

4. Cele două cetăţi

5. Rugăciunea

6. Cuvântul şi tăcerea

1. S-a scris atât de mult despre Augustin şi s-au făcut atât de multe aprecieri, încât pare greu să mai adaugi vreuna care să aducă ceva nou; personalitatea aceasta complexă a fost şi este revendicată de cele mai felurite domenii ale umanităţii, cum se întâmplă adesea cu cei mari întru spirit; revendicările sunt uneori justificate, alteori de-a dreptul năstruşnice, dar nu le exemplificăm pentru a nu jigni afinităfile (presupus) augustiniene ale unor contemporani de ai noştri. Astfel stând lucrurile, se cuvine să încercăm totuşi să răspundem, dintru început, la întrebarea: ce a fost Augustin? Rămân în continuare la ideea că a fost un mare gânditor creştin.1

De altfel caracterizarea cea mai realistă a personalităţii lui Augustin nu a dat-o vreun modern, ci un medieval, în termeni clari şi simpli: „într-o scrisoare către Sfântul Bernard, Petru

Venerabilul îl numeşte" maximus post apostolos ecclesiarum instructor". Nu ca şi cum unele învăţături ale sale n-ar fi provocat ulterior reacţii. Dar gândirea sa a devenit substanţa literaturii creştine; de-a lungul secolelor ea a rămas prezentă în mijlocul tuturor bătăliilor spiritului.2

Despre viaţa lui Augustin s-a scris impresionant şi sub raport ideatic şi cantitativ3; este motivul pentru care vom aminti doar câteva momente marcante4. Născut în 354 la Thagaste (Numidia), dintr-o mamă creştină (Monica) şi un tată păgân, Augustin a făcut studii serioase în tinereţe, marcante la propriu chiar, de vreme ce fostul elev îşi aminteşte cu mare neplăcere de *ferules,* pedepsele primite în şcoală5. Cât de justificate, sau nu, erau acele pedepse nu putem aprecia, dar cert este că Augustin a acumulat o strălucită cultură, urmând în acelaşi timp toate chemările furtunoase şi neîngrădite ale tinereţii, spre disperarea mamei sale, cunoscută îndeobşte, de către creştini, ca Sfânta Monica. „Zburdălnicia" tânărului african s-a soldat cu un

„dar al lui Dumnezeu", adică cu naşterea lui Adeodatus pe care-l va îndrăgi în mod deosebit.

Dacă într-adevăr „nomen est omen", atunci Monica şi-a împlinit misiunea sfătuindu-l influent pe fiul ei, până când, la vârsta tinereţii împlinite a acestuia, a reuşit să-l îndrepte către învăţătura creştină; se petrecea astfel primul pas către împlinirea numelui de Augustin, adică primul pas întru devenirea celui mai sporitor, poate, dintre Părinţii Bisericii. Creştinarea lui Augustin este efectul consecvenţei materne, dar şi al impactului pe care l-a avut asupra sa întâlnirea cu Sfântul Ambrozie, episcopul Milanului – oraşul în care s-a petrecut schimbarea structurală atât de mult aşteptată de Monica.

Influenţa ambroziană a fost just apreciată de Ernesto Bonaiuti care o consideră hotărâtoare prin îmbinarea teoriei cu practica: „Mai eficace decât orice, pentru a da contur cugetării sale în stare de efervescenţă, se dovedesc opera şi pilda lui Ambrozie… care-i descoperă adâncile înţelesuri ale Scripturii, îi arată în plină lumină bogata adâncime a doctrinei creştine, îi arată în mulţimea pe care o iubeşte şi o respectă cu atâta credinţă luminatul păstor, noua societate plăsmuită după Evanghelie." 6

Vorbind de schimbarea structurală a viitorului episcop de Hippona, trebuie să subliniem însă că Vergilius, Cicero, Horatius, Seneca i-au rămas acestuia la fel de dragi şi de apropiaţi, astfel încât şi „creştinarea" lor devenea iminentă în modul cel mai firesc; un spirit de talia lui Augustin nu putea gândi altfel, conştient că în noua lume cei vechi trebuiau cinstiţi ca autorităţi. Practic, nu există scriere augustiniană semnificativă în care, direct sau indirect, să nu fie prezentă autoritatea culturală păgână, ca sprijin şi argument al noii învăţături.

2. Aşa cum se întâmplă cel mai adesea cu personalităţile complexe, gândirea bogată şi făptuirea trăită din plin duc la aprecieri felurite din partea contemporanilor, dar mai ales a urmaşilor. În general posteritatea nu iartă, mai ales când se simte incapabilă să egaleze trecutul, sau când foloseşte trecutul pentru a plăti poliţe adversarilor contemporani. În acest sens se cere lămurită

problema „numirii” şi implicit a recunoaşterii dimensiunii spiritului augustinian.

Nimeni nu poate nega rătăcirile umane şi „alunecările” doctrinare ale lui Augustin, dar nu acestea trebuie să iasă hotărâtoare în a-l „sfinţi” sau a-l „ferici”. Pentru catolici Augustin este Sfânt, în timp ce pentru ortodocşi e Fericit; aceasta, din punct de vedere strict canonic, cu tendinţa clară însă de a merge către unanima acceptare a sfinţeniei sale. Să reţinem în acest sens tocmai părerea unei autorităţi ortodoxe în domeniul patrologiei: „Epoca de tinereţe a lui Augustin e umbrită de alunecări; nu e mai puţin adevărat însă că sfinţenia vieţii de după convertire i-a acoperit petele din trecut, cum de asemenea imensa contribuţie adusă la închegarea sistemului creştin de gândire pune în umbră impreciziunile teologice de care a dat dovadă.” 7 De altfel, se pare că oscilaţia „numirii” lui Augustin şi persistenţa ortodoxiei în a-l „ferici” doar, e mai nouă, având un anumit substrat polemic ce vizează catolicismul. În vechime, aprecierea generală se referea la *Sfântul* Augustin. În manuscrise greceşti din secolele XVI şi XVII, cuprinzând traduceri din Augustin, acesta apare ca *hieros* şi nu *makarios.* În secolul XIX, monahi traducători ai textelor augustiniene, de la mănăstirile Neamţ şi Secu, îl numesc pe Augustin când „sfânt”, când „Dumnezeiescul şi Sfinţitul Augustin, episcopul Ipponei.” 8 Şi în alte scrieri ale ortodoxiei româneşti (dar şi greceşti) Augustin apare ca sfânt. Un manuscris românesc de la Muntele Athos cuprinde

„cugetările şi cuvintele Sfântului Augustin episcopul Ipponii.” 9

Sunt doar câteva dovezi ale autorităţii lui Augustin şi în lumea ortodoxă răsăriteană; grăitoare în acest sens este aprecierea marelui patrolog I. G. Coman care, în câteva cuvinte, exprimă dimensiunea spirituala augustiniană: „o figură gigantică a literaturii creştine.” 10 Din cele arătate rezultă destul de limpede apartenenţa lui Augustin la categoria supremă a sfinţilor (în înţelesul arătat şi în *Introducere în ierarhie);* că unii nu-i acordă ceea ce merită, poate fi spre paguba lor, nicidecum a „gigantului”; iată de ce, respectând opţiunea fiecăruia – răsăritean sau apusean – să acceptăm soluţia diplomatică de a-l cinsti pe Augustin aşa cum o merită, căci nimeni nu ne poate împiedica de la aceasta.11

3. Augustin a scris enorm, astfel că unele „alunecări” sunt inerente, iar autorul lor nu le-a negat niciodată; dimpotrivă, conştient de limitele sale umane şi de faptul că există „o anumită neglijenţa zeloasă”, când gândul o ia înaintea arhitecturii textului, Augustin se confesează astfel lui Vincentius Victor: „Nici nu pot şi nici nu sunt dator să neg că, precum în moravurile mele, astfel şi în prea multele-mi scrieri există numeroase aspecte ce pot fi culpabilizate printr-o dreaptă judecare şi fără nicio nesocotinţă.”

Menţionăm în primul rând acele lucrări care au marcat umanitatea creştină în ultimul mileniu şi jumătate: *Contra Academicos* (Contra scepticilor din şcoala lui Academos), *De vita beata, De ordine, De quantitate animae* (Despre cantitatea sufletului), *Solihquia, De immortalitate animae, De genesi contra manicheos* (Despre geneză împotriva manicheilor), *De magistro, De vera*

religione, De Trinitate, De doctrina Christiana, De Catechisandis rudibus (Despre învăţarea întru credinţă a neştiutorilor), *De civitate Dei, Confessiones, Retractationes* (Retractări), *Sermones* (Predici), *Epistulae.*

4. Credinţa şi cunoaşterea sunt cele două aspecte complementare ale personalităţii augustiniene, vizându-l pe Părintele Bisericii şi pe filosoful creştin. Din propriile-i mărturisiri făcute în *Soliloquia,* ştim că interesul pentru filosofie i-a fost stârnit de lectura lucrării lui Cicero, intitulată *Hortensius.* Filosofia însă, pentru Augustin, devine doar în relaţie cu credinţa, astfel încât scopul exclusiv va fi cunoaşterea lui Dumnezeu şi a sufletului: „Doresc să îl cunosc pe Dumnezeu şi să cunosc sufletul." în acest sens Augustin împleteşte în mod fericit platonismul cu dogmele creştine, pentru a găsi drumul către *beatitudo.*

Credinţa este necesară, în primul rând, pentru a elibera gândirea de scepticism, iar această eliberare are loc prin revelaţia dată de graţia divină; pentru Augustin, după cum remarcă Etienne Gilson, adevărata filosofie începe prin impactul cu graţia divină.18 Cunoaşterea însă reclamă prezenţa certitudinii astfel încât Augustin porneşte de la cercetarea propriei existenţe corelate cu certitudinea propriei gândiri; cogito-ul cartezian este precedat de cel augustinian: „Tu, cel care vrei să te cunoşti, ştii că eşti tu?

— Ştiu.

— Aşadar este adevărat că gândeşti?

— Este adevărat!" 19

Cunoaşterea însă are nevoie de iluminare divină: „Căci Dumnezeu însuşi e cel ce luminează." 20 Raţiunea îşi are rolul ei distinct în cunoaştere: „Eu, raţiunea, astfel sunt în minţi precum este privirea în ochi. A avea ochi nu înseamnă a privi, dar a privi înseamnă a vedea." 21

Cunoaşterea are însă pentru Augustin – ca bun roman

— Şi o dimensiune civică în sensul etimologic al adjectivului. Omul se poate dezvolta doar ca şi *civis* în interiorul unei *civitas* în accepţiunea etimologică pentru Augustin, adică în mijlocul comunităţii cetăţeneşti. Realizarea morală a omului poate avea loc doar în cetate (cât de evidentă este dimensiunea romană a lui Augustin, nu credem că mai trebuie subliniat)22. Există însă două cetăţi: *civitas terrena* şi *Civitas Dei;* prima îi cuprinde pe toţi oamenii uniţi prin iubirea pentru tot ceea ce e vremelnic, pentru lucrurile seculare, consecinţa acestei iubiri fiind egoismul (deci cetatea este definita eminamente prin dimensiunea etico-morală, ceea ce atestă, fără dubiu, influenţa ciceroniană); Civitas Dei îi cuprinde pe toţi altruiştii uniţi prin *amor Dei* (iubirea de Dumnezeu, o prefigurare a spinozistului *amor Dei intelkctualis* – iubirea intelectuală de Dumnezeu – dacă avem în vedere, la Augustin, implicarea raţiunii).

Cele două cetăţi nu pot coincide, dar pot coexista; mai mult chiar, Cetatea lui Dumnezeu se poate dezvolta din cea terestră, prin procesul cunoaşterii, în măsura în care cunoaşterea de

Dumnezeu generează iubirea pentru acesta. Cu justeţe remarcă Augustin faptul că iubirea înţeleasă (amor intellectus) necesită cunoaştere: „acum, însă, nu iubesc altceva decât sufletul şi pe Dumnezeu, dar dintre acestea niciuna nu-mi este cunoscută”.23 Raţiunea obligă la aceasta.

Trecerea de la o cetate la alta se face în procesul istoric, umanitatea cunoscând deci, în timp, trei etape: cea anterioara legii (ante legem), cea în lege (în lege) şi cea în graţie (în gratia). Tocmai pentru ca trecerea să aibă loc în mod firesc, este necesară existenţa unei forme statale optime; Imperiul Roman este considerat de Augustin ca fiind forma statală ăl cărei rol este asigurarea ordinii (ordo) şi bunăstării ambelor cetăţi. Este doar una din dovezile edificării structurilor statului creştin pe temelia, dar şi prin transpunerea modelului roman.

5. Cunoaşterea sufletului înseamnă pentru Augustin o cunoaştere de sine în tradiţie socratică (sau platoniciană), cu posibilitatea unei autodefiniri întâi, apoi a unei definiri generale. Procesul este însă cel puţin paradoxal, căci obţinerea identităţii prin definire generează alteritatea; conform uneia din cele 900 de teze ale renascentistului Pico della Mirandola: „Cine atinge lucrul în definiţie atinge lucrul în alteritate.” Aceasta poate fi una din cauzele pentru care Augustin devine, nu o dată, sărman în faţa frământărilor lăuntrice, căutând să-şi dobândească echilibrul prin rugăciune. Cunoscătorii consideră, în general pe bună dreptate, că această frământare îl plasează pe Augustin în postura de părinte al spiritului european modern, evident, după cea de Părinte al Bisericii. În fond întreaga frământare a ierarhului din Hippona nu are la bază altceva decât descoperirea antinomiei identitate-alteritate, prin raportarea condiţiei umane la măreţia lui Dumnezeu, pe o cale ce presupune şi livrescul, adică o cultură temeinic asimilată. *Soliloquia,* deşi opuscul în raport cu alte lucrări, are şi menirea de a clarifica – fără a elucida însă – raportul identitate-alteritate.

Debutul lucrării cu o rugăciune, devenită celebră în cadrul speciei, denotă, poate contrar aşteptărilor, găsirea unei alterităţi necesare în orice căutare sau cercetare. Rugăciunea nu este pentru Augustin un instrument al identificării de sine căci ea, adresata lui Dumnezeu, are menirea de a duce la o cunoaştere generală; cunoaşterea este în individ, dar, odată cu lărgirea ei, individul iese din sine pierzându-şi identitatea îngustă, adică, în termenii propuşi, alterându-se. Că Augustin caută să se cunoască pe sine prin cunoaşterea generalului, a lui Dumnezeu, este incontestabil, numai că individul aflat la capătul unei căutări nu mai este identic cu cel de la început, fiind, cum am mai arătat, etimologic vorbind, alterat. De fapt,

rugăciunea însăşi rostită „cu buze nemişcate”, cum spune Augustin într-o predică, sau chiar exprimată, este deja consecinţa trecerii în alteritate.

În *Soliloquia* totul se bazează formal pe o dedublare a autorului, deci o alterare „ab initio”

ce generează lungul dialog dintre A şi R, adică Augustin şi Raţiunea. Ceea ce este instrumentul alterităţii, adică rugăciunea, provine deja dintr-o alteritate formală: „mie, celui ce frământă în gând multe şi felurite lucruri, întrebându-mă pe mine însumi cât şi binele meu, oare în ce chip trebuie ocolit răul, mie deci îmi răspunde pe neaşteptate cineva, fie eu însumi, fie altcineva din afara mea, fie cineva din lăuntrul meu, nu-mi dau seama; dar tocmai pe acesta mă străduiesc din plin să-L cunosc.” 26

Rugăciunea ca instrument al alterităţii a fost just apreciată de un bun cunoscător,. Guitton, care afirmă că Augustin de fapt „nu roagă niciodată. Rugăciunea sa nu este decât o înălţare mută a inteligenţei în mijlocul lumii inteligibile, înălţare care obţine mereu şi în mod necesar ceea ce doreşte.” Rugăciunea ca instrument şi pătrundere în alteritate este urmată în *Soliloquia* de cercetarea propriu-zisă, de esenţă şi livrescă în măsura în care, cum am sugerat deja, nivelul de cultură al gânditorului constituie un factor hotărâtor; în acest sens Buonaiuti a surprins sintetic relaţia credinţă – învăţătură: „Înţelepciunea pe care o doreşte cu patimă, este una pur raţională: trebuie adică să-i explice taina de nepătruns a universului, în afară de orice revelaţie supranaturală, conform cu simplele cerinţe ale intelectului.” Apoi acelaşi: „I se pare că nu trebuie să se creadă *iubentibus,* ci *docentibus.” 26*

Paradoxal însă, la un cărturar de talia lui Augustin, alieritatea, a cărei poartă e rugăciunea, nu poate deveni modus vivendi constant, deoarece ea este grefată pe

.

Identitatea umană a gânditorului, iar esenţa acestei identităţi este starea de muritor care include şi suferinţa. Dezamăgirea pe care o pot simţi unii „puriști”, în faţa textului augustinian ce refuză plutirea în elucubraţii abstracte, amintindu-ne că niciodată ideile şi nivelul cultural – oricât de înalte – nu vor putea înlătura identitatea condiţiei umane, adică moartea şi suferinţa fizică, această posibilă dezamăgire, deci, evidenţiază mai bine umanitatea superioară a lui Augustin, dar şi stupida rătăcire a unor gândiri „cu pretenţii”, vorbind de om în absenţa acestuia.

Măreţia augustiniană stă tocmai în afirmarea permanentă a identităţii umane, dincolo de o alteritate pe care – fără să o negăm – trebuie totuşi să o recunoaştem ca artificială: „O, o, preafericiţi, cei care aţi fost convinşi să nu vă temeţi de moarte, convinşi prin sine, sau de altceva, chiar de ar fi ca sufletul să piară. Nenorocitul de mine însă nu am reuşit să mă las lămurit până acum de cugetările nici unei cărţi.” 29 Chiar dacă tot Augustin afirmă altundeva că „există în noi ceva mai adânc decât noi înşine”, prin *Soliloquia,* aflăm că oricât de puternică este alteritatea, sau tocmai de aceea, ea nu face decât ca, întorcându-ne spre noi înşine, să ne aflăm identitatea.

6. În contextul frământărilor augustiniene, una din cauze o constituie exprimarea, iar „causa causarum” este raportul gândire – limbaj. Asistăm în contemporaneitatea noastră, ca un fapt bine

venit, la o permanentă redescoperire a unor texte vechi (cel mai adesea din antichitatea clasică sau creştină) şi, nu o dată, la o supralicitare a acestora. După ce dialogul platonician *Kratylos* a fost transformat de lingviştii ultimelor decenii într-o scriere „contemporană" nouă, uitându-se că meritul rămâne al Lui Platon, a venit rândul unor scrieri ale lui Augustin să fie revendicate de

103

lingvistica modernă. Tendinţa evidentă a unor lingvişti de a face din Augustin un „doctor linguae" în accepţiunea cea mai stearpă a cuvântului nu dovedeşte decât o regretabilă limitare a gândirii moderne, desigur, şi nu a celei augustiniene; fantezii de tipul „Augustin semiotician" sau „Semiotica lui Augustin" dovedesc în primul rând o slabă cunoaştere a gândirii episcopului din Hippona.

Departe de a nega preocupările lui Augustin pentru limbă, trebuie subliniat totuşi faptul că gânditorul latin s-a orientat spre analiza limbajului mai puţin pentru a-i demonstra virtuţile. Truda scrisă a marelui gânditor trăieşte prin însuşi harul ei, iar a-l face lingvist, semiotician, este cu atât mai discutabil cu cât încercarea se bazează pe un text de tinereţe, în care exuberanţa gânditorului proaspăt convertit la creştinism nu se atenuase cu totul. Că Augustin a fost un atât de mare maestru al cuvântului scris şi rostit încât trebuie „să ne lăsăm pătrunşi de pilda ce ne-a lăsat" 31, este un adevăr indiscutabil. Tocmai din relaţia cuvânt – tăcere provine perenitatea şi implicit „modernitatea" lucrării lui Augustin, dar şi marea problematică a tăcerii. Augustin a fost un spirit profund, în primul rând prin exprimarea gândului lăuntric conform căruia, dincolo de instrumentul uneori gol – cuvântul -există ceva esenţial, *tăcerea.*

Paradoxul augustinian îl constituie tocmai chemarea şi căutarea tăcerii prin cuvinte. De fapt, tăcerea ca alternativă a limbajului insuficient a fost sugerată deja în cunoscuta lucrare din tinereţe, intitulată *De magistro* şi invocată tocmai de cei care îl revendică pe Augustin ca semiotician şi lingvist. Augustin afirmă acolo că „există o lege a limbajului conform căreia spiritul se îndreaptă spre ceea ce este desemnat şi nu spre semnele însele." 32 Dar tot el arată în continuare că „în legătură cu lucrurile generale care se supun înţelegerii noastre, consultăm nu adevărul care ne

104

vine din afară, ci pe acela care domină înăuntrul minţii noastre şi pe care probabil suntem stimulaţi să-l comunicăm prin cuvinte." 33 Și, pentru a accentua ideea că ierarhul din Hippo Regius a analizat mai mult imposibilităţile limbajului decât posibilităţile sale, să citâm tot din *De magistro:* „Cuvintele n-au fost destinate să exprime gândirea celui care vorbește".34 Iată o pre-formulare a cugetării lui Pascal după care vorba i-a fost dată omului spre a ascunde ceea ce gândeşte.

Îndoiala gânditorului legată de cuvinte, semne, nume, limbaj, s-a accentuat mai apoi, în timp. De fapt, frământarea legată de dorinţa concordanţei dintre gând şi transpunerea lui în cuvânt i-a fost transmisă încă de magistrul său, Sfântul Ambrozie al Milanului, care, într-un imn, arată

explicit că prima condiţie a unei comunicări eficiente se realizează:

„Dac-acelaşi lucru-l poartă neprihănita minte, Pe care-a cântecului sunet îl poartă înainte.” D Problema tăcerii în gândirea lui Augustin se amplifică în timp, aşa cum rezultă din operele sale de maturitate, concepute după anul 400. Într-unul din *Sermones* (în *Laudă adusă păcii)* rostit la Cartagina în 411, Augustin recomandă tăcerea ca atitudine faţă de cei ce folosesc limbajul violent: „Nelegiuire chiar de rosteşte, tu stai în tăcere… batjocura până la capăt ascult-o, poart-o pe umeri, te fă că n-o auzi, trece-o sub tăcere.” 36 îndemnul gânditorului nu reflectă în acest caz pasivitatea, ci conştiinţa faptului că vorbele, prin ele însele, nu pot rezolva nimic: „Nu voi să-l rechemi pe certăreţ prin gâlceava”. Nu întâmplător predica se intitulează *Laudă adusă păcii,* căci pacea se poate obţine prin tăcere: „Nu-ţi spun să taci, ci să-ţi alegi mai cumpănit unde şi cum să glăsuieş’ti, tăcut, chemând cu buze nemişcate.” 37

105

Cu câţiva ani înaintea înălţătoarei laude aduse păcii, Augustin îşi exprimase deja frământările legate de cuvânt, într-o lucrare de mare valoare *De catechisandis rudibus.* Frământările porneau de la „propria mea vorbire. Sunt veşnic doritor de ceva mai bun, de care să mă folosesc înăuntrul meu, înainte de a purcede la lămurirea lui în cuvintele ce se aud.” 38 Lămurirea de care vorbeşte gânditorul nu înseamnă lumânare, căci, spune tot el „când, însă, în cuvinte izbândesc mai puţin decât îmi este cunoaşterea, atunci mâhnirea mă cuprinde că limba mea nu a putut să-i fie îndestulătoare sufletului meu.” 39 Mai departe, adaugă conclusiv: „vorbirea însă este înceată şi întinsă şi apăsător de neasemuită gândului.” 40

Tăcerea, la rândul ei, trebuie să fie rodnică, dătătoare de cunoaştere. Chintesenţa concepţiei augustiniene despre tăcere a fost expusă în predica având semnificativul titlu *De silentio.* Ea este în acelaşi timp o sumă a gândirii antice asupra aceluiaşi subiect, anterioară oratorului creştin, dar la care face apel. Adresându-se înţeleptului, Augustin arată că acestuia „tăcerea îi este mai cu seamă trebuincioasă.” Revine în continuare ideea vorbirii mute din *Laudă adusă păcii,* reformulată astfel: „Nebun cu totul este acela ce nu-şi duce vorba întâi la a cugetării limbă, ci fără preget o mână la limba din gură.” 41

Ca un reflex socratic, apare ideea după care folosirea vorbirii „este doveditoarea unei goale cunoaşteri de sine.” 4’ Augustin distinge între loquitor şi loquax, dar recomandă tăcerea căci *vorbitorul* poate deveni *flecar* şi astfel „nestatornicia limbii, în tinereţe, înflăcărează spre uşuraticele jocuri, în vârsta bărbăţiei la înşelătorii, iar în vremea bătrâneţii la ponegriri.” 43 Acestea sunt motivele ce trebuie să ducă la acceptarea totală a tăcerii: „Trebuie dusă la stingere această sărmană scânteie, ca nu cumva să se întoarcă în mare foc; mlădiţa să nu crească ajungând codru,

106

picătura să nu ajungă a se mări în izvor.” 44 Deci prima condiţie a înţeleptului va fi tăcerea

căci „prea mare ruşine şi umilitoare cădere este neputinţa înfră nării limbii, precum de dispreţ este a nu putea s-o căzneşti.” 45

În ultimă instanţă limba este pentru Augustin o „causa omnium malorum” căci „Limbă, tu sădeşti primejdia, tu aduci mâhnirea, adesea duşmănie făptuieşti, cum şi otrava ponegririi şi în jos îi duci pe cei ce-ţi cred ţie.” 46 Limba fiind şi cea cu care omul plăsmuieşte „vedenii nemaiauzite” spre a-şi acoperi necunoaşterea, se impune următoarea concluzie imperativă: „Iubiţi liniştea, puneţi *’tghe gurii!”

Tăcerea, propusă însă de Augustin, este una rodnică, vizând cunoaşterea ulterioară. Omul tinde către cele necunoscute, dar a le exprima înseamnă a le falsifica. Astfel, pe moment, tăcerea devine o cinstire după cum spune şi Sfântul Dionisie Areopagitul: „Pe cele ascunse ce învinge înţelegerea noastră, le-am cinstit cu tăcerea.” 47

107

TRIMITERI

1. Augustin, *Soliloquia. Sermones,* Studiu introd., trad. Şi note de Dan Negrescu, Editura de Vest, Timişoara, 1992, p.20.

2. Pierre de Labriolle, *Histoire de la litterature latine chretienne,* Paris, 1924, p. 564.

3. Amintim doar: Gustave Bardy, *Saint Augustin, l’homme et l’oeuvre,* ed. VIII, Paris, 1954.

Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography,* London,

Boston, 1967.

Ernesto Buonaiuti, *Sfântul Augustin, Profil,* Editura Fundaţiei Culturale Regele Mihai I, f.a.

Andre Mandouze, *Saint Augustin,* Paris, 1968.

H. Irenee Marrou, *Saint Augustin et l’augustinisme,* Paris,

1965.

Agostino Trape, *Santo Agostino. L’uomo, îi pastore, îi mistico,* Fossano, 1976.

4. De mare folos şi demnă de cinstire rămâne în continuare lucrarea lui Posidius, *Vita Sancti Augustini,* în Migne P.L. Tom XXXII.

5. Augustin, *Confessiones,* I, IX, în Migne P.L.

6. Ernesto Buonaiuti, *Sfântul Augustin. Profil.,* p. 17.

7. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Studii patristice,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1984, p. 37.

108

8. Apud Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. Cât.,* p. 38.

9. Apud idem, *ibidem.*

10. Pr. Prof. I. G. Coman, *Patrologie. Manual pentru uzul studenţilor institutelor teologice,*

Bucureşti, 1956, p. 257.

11. Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. Cil.*, p. 40.

12. În Patrologia lui Migne, scrierile lui Augustin sunt cuprinse în 14 tomuri, mai precis XXXII-XLV; în Corpusul de la Viena publicat între 1887 şi 1923, apar în 19 volume.

13. Augustin, *De doctrina Christiana,* I, în Migne, P.L.

14. Augustin, *De Trinitate,* II, în Migne, P.L.

15. „De altfel eu merg în al treizeci şi treilea an al vieţii, sunt prin urmare paisprezece ani de când am renunţat să mai doresc bogăţii sau vreunele dintre ele… în primul rând o carte de-a lui Cicero m-a convins cu uşurinţă că bogăţiile nu trebuie dorite nicidecum, dar, dacă apar în folosul tău, trebuie gospodărite cu multă înţelepciune şi prevedere." *(Soliloquia,* ed. Cât., pp. 56-57).

16. Augustin, *Soliloquia. Sermones,* p. 35.

17. Pe larg aceste aspecte la Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu,* Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 117-127.

18. Idem, *ibidem,* p. 117 şi urm.

19. Augustin, *Soliloquia. Sermones,* pp. 76-77.

20. Idem, *ibidem,* p. 47.

21. Idem, *ibidem,* p. 47.

22. Următoarele referiri se fac la lucrarea *De civitate Dei.*

23. Augustin, *Soliloquia. Sermones,* p. 36.

109

24. Pico della Mirandola, *900 de teze. Despre demnitatea omului,* trad. Şi note de Dan Negrescu, Stud. Introd. De Gh. Vlăduţescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 65.

25. Ideea accentuată de Pierre Grimal în *Saint Augustin et la fin de l'Empire Romain.*

26. Augustin, *Soliloquia. Sermones,* p. 26.

27. J. Guitton, *Le temps et l'eternite chez Plotin et Saint Augustin,* Paris, 1933, p. 225.

28. E Buonaiuti, *op. Cât.*, p. 17.

29. Augustin, *Soliloquia. Sermones,* p. 115.

30. Din respect pentru Augustin nu trimitem la interpreţi fantasmagorici. *B*

31. Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. Cât.,* p. 167.

32. Augustin, *De magistro,* în Migne, P.L. XXXII, col. 1205.

33. Idem, *ibidem,* col. 1216.

34. Idem, *ihidem,* col. 1218.

35. În voi. Sfântul Ambrozie, *Scrieri* (vezi capitolul despre Ambrozie), Imnul II din cele atribuite, p. 358.

36. Augustin, *Soliloquia. Sermones,* p. 152.

37. Idem, *ibidem,* p. 153.

38. Augustin, *Despre învăţarea întru credinţă a neştiutorilor,* trad. De Dan Negrescu, în „Mitropolia Banatului", nr. 5-6/1984, p. 329.

39. Idem, *ibidem,* p. 329.

40. Idem, *ibidem,* p. 330.

110

41. Augustin, *Soliloquia. Sermones,* p. 157.

42. Idem, *ibidem,* p. *157.*

43. Idem, *ibidem,* p. 158. 44-45-46. Idem, *ibidem,* p. 158.

47. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească,* în Migne, P.G. III, col. 370.

111

IX

CUGETĂRI ŞI GÂNDURI ALE PĂRINŢILOR

Cele ce urmează au fost selectate şi traduse din florilegiul de limbă latină al lui Thomas Hibernicus (vezi bibliografia generală), cu dorinţa de a oferi o lectură plăcută, dar şi o completare necesară la cele cuprinse în capitolele precedente; alegerea s-a oprit, desigur, doar la autorii creştini propriu-zişi, de limbă latină. Domeniile de referinţă fiind nenumărate, am ales doar câteva.

1. Păcatele
2. Plăcerile
3. Prostia
4. Suferinţa şi învăţătura

113

1. Păcatele

Ambiţia bogăţiilor şi odioasa lăudăroşenie a îngâmfării îi fac pe oameni să stăruie în duşmănie; doar cruzimea este cea care îl urmăreşte şi pe cel fără avere şi pe cerşetorul căruia nu i se cere onoare şi nici nu-i dă târcoale nemăsurata uşurinţă de a face orice.

(Cassiodor)

Veninul nu se oferă decât în pocale unse cu miere pe margine: la fel şi viciile rămân aparent neobservate în umbra sau sub înfăţişarea virtuţilor.

(Ambrozie al Milanului)

Cuvintele au fost atribuite nu pentru ca oamenii să se înşele între ei, ci pentru ca fiecare dintre ei să-l înştiinţeze pe semenul său de ceea ce cunoaşte, de făptuirile sale; aşadar, a folosi cuvântul spre a înşela, adică pentru altceva decât i-a fost atribuit omului, este un păcat.

(Grigore cel Mare)

E mai uşor să te fereşti când motivul fricii e vizibil; şi la luptă îţi prestabileşti mai puţine când adversarul se arată pe faţă; trebuie însă şi să te temi şi să te fereşti de duşman,

115

atunci când acesta răpeşte pe ascuns sau, înşelând sub chipul păcii, şerpuieşte prin locuri ascunse; de aici îşi şi primeşte numele de şarpe.

(Ciprian al Cartaginei)

Eretic este cel care, pentru un interes de moment şi de dragul puterii şi al supremei sale glorii, emite păreri noi şi false sau le şi urmează.

(Augustin)

Eretic este acela care apără cu tenacitate perfidia bine gândită a unei noi erori.

(Augustin)

Cel care omoară un răufăcător, fără judecată publică, va fi judecat ca şi criminal, cu atât mai mult cu cât nu s-a temut să nesocotească o putere ce nu i-a fost lui lăsată de la Dumnezeu.

(Augustin)

Diavolul este numit ucigaş, dar nu înarmat cu sabie; el nu a venit încins cu armă la brâu, ci a semănat cuvântul şi astfel continuă să ucidă. Aşadar să nu crezi că nu trebuie să te socoteşti ucigaş când îţi îndemni cu răutate fratele.

(Augustin) 116

Ucidem cu fiecare zi pe măsură ce, amorţiţi şi tăcuţi privim zilnic cum mergem către moarte.

(Grigore cel Mare)

Nu este implicat cel care ucide, dacă altcineva va arăta pe faţă că uneori şi cel nepătat trebuie să ucidă.

(Cassiodor)

Dacă acela care nu a dat din al său, este ars în flăcări, unde va trebui oare aşezat cel ce s-a năpustit peste al altuia?

Dacă acela care nu i-a îmbrăcat pe cei goi arde împreună cu Diavolul, cum va arde oare acela care a jefuit?

(Augustin)

Înşelăciunea este cea prin care adevărul, înveşmântat în apucături amăgitoare, sporeşte fie ura altuia, fie propriul interes.

(Augustin)

117

2. Plăcerile

La ce foloseşte trupul neprihănit cu o minte tulburată? E preferabil o împreunare de rând,

decât fecioria trufaşă.

(Augustin)

Fără plăcerea trupească nu are loc împreunarea părinţilor; de aceea nu poate exista zămislirea copiilor din trupul lor, în afara păcatului.

(Augustin)

Plăcerea trupească este ca un fir de pai: repede se aprinde, imediat se mistuie.

(Ambrozie ai Milanului)

Plăcerea trupească este stimulentul plin de cruzime al faptelor rele, care îngăduie ca simţirea să nu stea niciodată liniştită: în timpul nopţii clocoteşte, iar în timpul zilei gâfâie.

(Ambrozie ai Milanului)

Nu folosirea lucrurilor este vinovată, ci plăcerea celui ce le foloseşte.

(Ieronim) 118

Gândul dominat de plăcerea trupească le urmăreşte mai înfocat pe cele cinstite; şi, cu cât îi este permis, cu atât mai plăcut suspină după ele

(Ieronim) permis

Şi în tava cu mâncare şi în veşminte. Stăpâneşte aceeaşi plăcere a trupului: ea nu se teme nici de purpura regilor nici n u dispreţuieşte murdăria cerşetorilor; este mult mai bine să te doară stomacul decât mintea, să-i porunceşti trupului decât să clocoteşti, să te clatini în mers decât în ruşine. Dacă ne linguşesc dintr-odată ajutoarele căinţei, care de fapt sunt remediile nefericiţilor, trebuie să ne ferim de rană, pentru a ne îngriji de durere.

(Ieronim)

Pântecele încins de vin, de îndată clocoteşte în plăcerea, trupească. Căci pântecele şi organele plăcerii trupeşti se învecinează şi îşi servesc unul altuia. Astfel, din vecinătatea lor rezultă buna înţelegere dintre vicii.

(Ieronim

Nimic nu te poate îndemna mai mult la fapta rea, decă iubirea ruşinoasă şi plăcerea trupească neînfrânată. *

(Tertulian,

Oricine se va deda din copilărie plăcerilor, va rămâne î sclavia lor şi, trăind, va fi mort.

(Ambrozie al Milanulu 119

Dacă nu sunt luate în seamă, plăcerile trupeşti sporesc în sine dorinţa; când însă, luate în seamă, sunt hrănite, numaidecât îl întorc spre dezgust pe cel ce le hrăneşte.

(Grigore cel Mare)

Există patru feluri de excese: primul e beţia, al doilea este uitarea, al treilea e plăcerea trupească, iar al patrulea, sminteala.

(Cassiodor)

Saţietatea şi abundenţa generează pofta trupească. Femeia atrăgătoare este mai măreaţă decât lumea, deoarece plăcerea l-a cuprins şi pe acela pe care măreţia lumii nu l-a putut învinge.

(Cassiodor)

Cea care este fecioară în trup, dar nu şi în minte, tot nu va primi nicio recompensă în viaţa de apoi.

(Augustin)

Simt că nu există nimic care să culce la pământ, prin meşteşug, spiritul bărbătesc, cu mai mare uşurinţă, decât ademenirile feminine şi contactul dintre trupuri fără de care nu se poate vorbi de soţie.

(Augustin)

Samson cel puternic şi întreg la trup a sugrumat leul, dar propria-şi iubire nu şi-a putut-o sugruma. A rupt lanţurile

120

puse de duşmani/dar nu a rupt încolăcirile propriilor sale pofte şi patimi. A dat foc recoltelor străine, dar, aprins de flăcăruia unei singure femei, a părăsit recolta propriei virtuţi.

(Ambrozie al Milanului)

Despre strădania cu care trebuie desfăcută tunica femeii pentru a-i fi oferit privirii ceea ce este dedesubt: aparent, se învăluie ceea ce este ruşinos şi se dă la iveală ce este frumos; pieptul strâns din cauza cingătoarei ce încreţeşte veşmântul se arcuieşte; şuviţele de păr se revarsă peste frunte şi urechi; mantaua alunecă în jos pentru a dezgoli umerii strălucitori; şi, ca şi cum nu ar voi să fie văzută, acoperă în grabă ceea ce prin propria voinţă dezvăluise; una se promite, alta se arată; glasul face să răsune castitatea, în timp ce întregul trup îşi arată făţiş lipsa de pudoare. Şi, abia dacă este atât de ruşinată şi sfârşită de mâhnire, încât să nu se bucure şi să nu audă cu plăcere, când i se spune că este frumoasă. Pe cele cinstite, nepătate, le încântă chiar şi laudele aduse formei trupului lor.

(Ieronim)

Aceea este frumoasă, aceea este demnă de a fi iubită, aceea trebuie socotită printre însoţitoare, care nu ştie că e frumoasă, care nu ţine seama de binele frumuseţii sale, care, mergând în public, nu-şi dezgoleşte pieptul şi gâtul şi nici nu-şi dă la iveală ceafa şi umerii scoţându-şi mantaua, ci, ascunzându-şi chipul, păşeşte privind larg doar cu un singur ochi care să-i fie vestitorul drumului.

(Ieronim)

121

3. Prostia

Prostului trebuie să-i fie înlăturată puterea şi nu trebuie să-i fie oferită libertatea. Căderea prostului aflat în libertate este şi mai severă.

(Ambrozie al MUanului)

Proştii judecă despre treburile altora cu atât mai sever cu cât şi le cunosc mai puţin pe ale lor.

(Grigore cel Mare)

Drumeţul prost este acela care, în drum, privind pajiştile plăcute, uită încotro merge.

(Grigore cel Mare)

Fiecare poate deveni cu atât mai prost în sinea sa, cu cât încearcă să pară în exterior mai înţelept.

(Grigore cel Mare)

Prudenţa fără modestie este nemernicie; modestia fără raţiune însă se numeşte prostie.

122

(Ieronim)

A-i servi unui înţelept înseamnă libertate; rezultă de aici că a-i porunci unui prost înseamnă sclavie şi nu conducere.

(Ieronim)

123

4. Suferinţa şi învăţătura

Sfinţită este această suferinţă şi, dacă se poate spune, bună este nenorocirea de a fi chinuit de viciile altora, fără a fi însă legat de ele; a fi mâhnit de ele, dar a nu stărui într-acolo; a fi strâns de durere, dar a nu fi constrâns de ea.

(Augustin)

Când suferim împreună, fiindu-ne milă de neputinţa altuia, mai puternic suntem întăriţi de a noastră, încât, din grija pentru cele viitoare, mintea este pregătită să înfrunte situaţiile potrivnice ce se arată şi să privească din afară suferinţele trupeşti de care se temea.

(Grigore cel Mare)

Cu atât este fiecare mai desăvârşit, cu cât simte mai desăvârşit suferinţele altora.

(Grigore cel Mare)

Astfel să ne doară mintea prin laolaltă suferinţă, încât o mână generoasă să poată scoate la vedere sentimentul durerii.

(Grigore cel Mare) 124

Laolaltă suferinţa este atunci când nu ne-am temut de răul sărăciei în faţa celui apropiat nouă, mântuindu-l astfel pe acesta de suferinţă.

(Grigore cel Mare)

Suferinţele celor chinuiţi nu pot fi cunoscute celui ce n-a fost încercat de suferinţă.

(Petru Hrisologul)

Lacrimile celor ce ispăşesc în suferinţă cad pe chipul Domnului.

(Augustin)

Lacrimile celor tăcuţi sunt mărturia suferinţei noastre.

(Augustin)

O! Lacrimă umilă! A ta este puterea! A ta este stăpânirea; le impui tăcerea celor ce-şi nedreptăţesc prietenii; nu te temi de tribunalul judecării; nu există nimeni care să ţi se poată opune.

(Ieronim)

A fost împrăştiat sângele medicului, aducându-se astfel leac nebunului.

125

(Augustin)

Fiul lui Dumnezeu este dus la cruce: i se bat cuie în palme celui a cărui palmă este însuşi semnul victoriei; este încoronat cu spini cel ce vine să frângă spinii păcătoşilor, cel ce-i mântuieşte pe cei chinuiţi; este înălţat pe cruce cel ce i-a înălţat pe cei striviţi; cu oţet îşi astâmpără setea cel ce este izvorul vieţii.

(Augustin)

Te dor, Doamne, nu rănile tale, ci ale mele; nu moartea ta te îndurerează, ci neputinţa noastră.

(Ambrozie al Milanului)

Totul a suferit împreună cu Hristos ce murea; soarele s-a întunecat, pământul s-a mişcat, pietrele s-au sfărâmat, acoperişul templului s-a crăpat, mormintele s-au dezvelit; doar nenorocitul om n-a suferit, deşi el este singurul pentru care a suferit Hristos.

(Ieronim)

fv

ţezesurerânţ

GOGAk ie bunăvoinţei, fie *(Cassiodor)*

Înţeleptul sjbsijncr-edM

CLUJ

lenorocjra înse’arrfriă’ bogăţia frăiriintării şi sărăcia conjolării, atunci când ’cinevasuferă în felurite chipuri, fără a fi oeseepertitereliimeni.

CLUJ ™

I

(Augustin)

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

ABfiLARD, Pierre, Etica, traducere şi note de Dan Negrescu, Paideia, Bucureşti, 1994.

ABELARDUS, Petrus, *Sic et Non,* în Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tom CLXXVIII.

ARNOBIUS, Adversus nationes, în Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tom V.

AMBROSIUS, Aurelius, Opera în Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tom XIV-XVII.

AMBROZIE, Sfântul, *Scrieri,* Partea a doua, cuprinde *Despre sfintele Taine* (traducere şi introducere de Ene Branişte), *Scrisori* (traducere şi note de David Popescu), *Imnuri* (traducere şi introducere de Dan Negrescu), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994.

XXX, *Apologeţi de limbă latină,* cuprinde lucrări de Tertulian (Apologeticul, Despre mărturia sufletului, Despre răbdare, Despre prescripţia contra ereticilor, Despre pocăinţă,. Despre rugăciune, Despre suflet), Minucius Felix (Dialogul Octavius), Sfântul Ciprian al Cartaginei (Către Donatus, Despre unitatea Bisericii Ecumenice, Despre rugăciunea domnească,

127

Despre gelozie şi invidie), traduse de Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi David Popescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981.

AUGUSTINUS, Aurelius, *Opera* în Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tom XXXII-XLV.

AUGUSTIN, De dialectica, introducere, traducere, note şi comentarii de Eugen Munteanu, Humanitas, Bucureşti, 1991.

AUGUSTIN, *Soliloquia. Sermones,* studiu introductiv, traducere şi note de Dan Negrescu, Editura de Vest, Timişoara, 1992.

AUGUSTIN, *De magistro,* traducere de Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1995.

AUGUSTIN, *Confessiones – Mărturisiri,* în volumul Fericitul Augustin, *Scrieri alese,* partea întâi, traducere şi indici de Nicolae Barbu, introducere şi note de Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985.

BAYET, Jean, *Literatura latină,* în româneşte de Gabriela Creţia, Univers, Bucureşti, 1972.

BIBLIA SACRA Vulgatae Editionis, Sexti V Pont. Max. Iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita a Michael Hetzenauer, Ratisbonae et Romae, MEMXIV (Vulgata Clementina). 128

BÂCIKOV, V.V., Estetica Antichităţii târzii, traducere de Lucian Dragomirescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984.

BOISSER, Gaston, *La fin du paganisme,* ed. VIII, Paris, 1925.

BUONAIUTI, Ernesto, *Sfântul Augustin. Profil,* Editura Fundaţiei Culturale Regele Mihai I, f.a.

CARCOPINO, Jerome, *Virgile et le mystere de la IV-eme eclogue,* ed. II, Paris, 1930.

CAYRE, R, *La philosophie de S. Augustin,* I, Paris, 1951.

CAYRE, F., *Precis de patrologie,* Paris, Tournay, Rome, 1927.

COMAN, I.G., *Patrologie.* Manual pentru uzul studenţilor de la institutele teologice, Bucureşti, 1956.

CORNEANU, Mitropolit Nicolae, *Patristica mirabilia,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1987.

CORNEANU, Mitropolit Nicolae, *Studii patristice.* Aspecte din vechea literatură creştină, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1984.

CORNEANU, Mitropolit Nicolae, *Temeiurile învăţăturii ortodoxe,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1981.

CYPRIANUS, Sanctus, *Opera* în Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tom IV.

FLORESCU, Radu, *Retorica şi neoretorica,* Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1974.

129

FREPPEL, eveque d'Angers, *Saint Cyprien et L'Eglise d'Afri-aue au III-eme siecle,* ed. III, Paris, 1890.

GILSON, Etienne, *Filosofia în Evul Mediu,* Traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995.

GILSON, Etienne, *Introduction a l'etude de Saint Augustin,* ed. III, Paris, 1949.

XXX, *Gândirea Evuluimediu.* De la începuturile patristice la Nicolaus Cusanus, traducere, selecţia textelor, prezentări bibliografice, indici şi note de Octavian Nistor, prefaţă de Gh. Vlăduţescu, voi. I, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.

GUŢU, G., *Dicţionar latin-român,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

HIBERNICUS, Thomas, *Flores Doctorum,* pene omnium, tam Graecorum, quam Latinorum, qui turn în theologia, turn în philosophia hactenus claruerunt, Viennae, MDCCLX.

HIERONYMUS, Sanctus, *Opera* în Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tom XXII-XXXIX.

LABRIOLLE, Pierre de, *Saint Ambroise,* Paris, 1908.

LABRIOLLE, Pierre de, *Histoire de la litterature latine chretienne,* ed. II, Paris, 1924.

LACTANTIUS, *Opera* în Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tom VI-VII.

MANDOUZE, Andre, *Saint Augustin,* Paris, 1968.

130

MARROU, Henri-Irenee, *Saint Augustin et l'augustinisme* Paris, 1965.

MINUCIUS, Felix, Octavius, ediţia lui J. BEAUJEU (în G. Bude), Paris, 1964.

NEGRESCU, Dan, *Urmaşii întâiului chemat.* Tradiţia apostolică andreiană, în „Mitropolia Banatului", nr 4/1986.

NEGRESCU, Dan, *Reflecţiile unui mare orator – dincolo de cuvânt,* în „Mitropolia Banatului", nr. 4/1988.

NEGRESCU, Dan, *Viaţa creştină din secolul IV reflectată în imnurile Sfântului Ambrozie al Milanului,* în „Mitropolia Banatului", serie nouă, nr.11-12/1990.

NEGRESCU, Dan, *Texte latine din antichitatea creştină.* Antologie de texte, Tipografia Universităţii din Timişoara, 1994.

PALANQUE, J.R., *Saint Ambroise et l'Empire Romain,* Paris, 1933.

PICO DELLA MIRANDOLA, *900 de teze. Despre demnitatea omului,* traducere şi note de Dan Negrescu, studiu introductiv de Gh. Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

POSIDIUS, episcopus, *Vita Sancti Augustini,* în Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tom XXXII.

QUICHERAT, L. Et DAVELUY, A., *Dictionnaire latin-francais,* Librairie Hachette, Paris, 1870.

TERTULLIANUS, *Opera* în Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, tom MI.

TIXERONT... *Precis de patrologie,* Paris, 1918.

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE.

I. INTRODUCERE ÎN IERARHIE.

II. QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS.

III. MINUCIUS FELIX.

IV. THASCIUS CYPRIANUS.

V. ARNOBIUS.

VI. LACTANTIUS.

VII. AURELIUS AMBROSIUS.

VIII. AURELIUS AUGUSTINUS.

IX. CUGETĂRI ŞI GÂNDURI ALE PĂRINŢILOR.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ.